

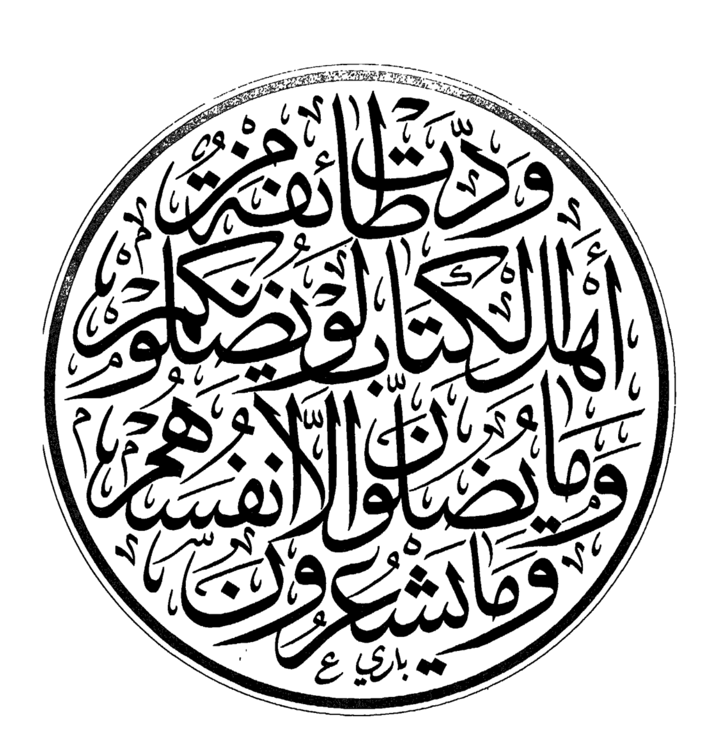
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الثالث عشر

1425 من ميلاد الرسول ﷺ 1996 أفرنجي

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

بسم الله الرحمن الرحيم



صدق الله العظيم



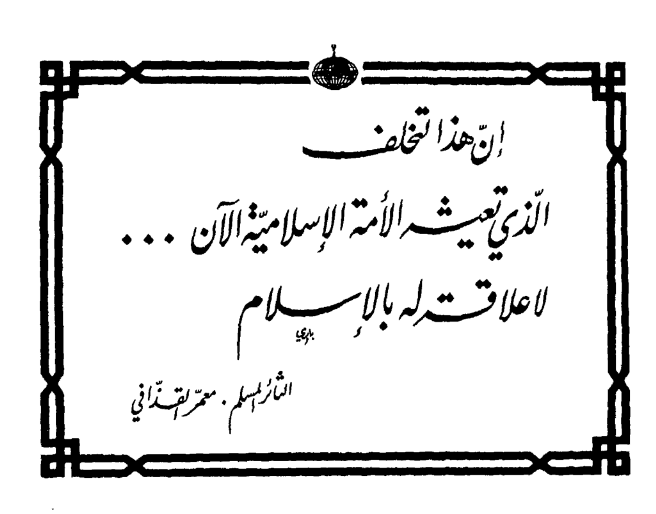
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنوياً

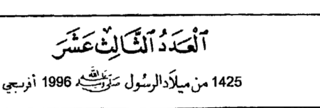
العدد الثالث عشر

1425 من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم 1996 أفرنجي

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى. طرابلس.


إنّ هذا التخلف
الذي تعيشه الأمة الإسلاميّة الآن ...
لا علاقة له بالإسلام
الثائر المسلم . معمّر القذّافي







المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس

كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب. 71771 - بريد مصور: 4800059 - هاتف: 4800167

ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

ٱلْمَقَالَاتُ وَٱلدِّرَاسَاتُ ٱلْوَارِدَةُ فِي ٱلْمَجَلَّةِ تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَصْحَابِهَا ... وَٱلْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ ٱلْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا .

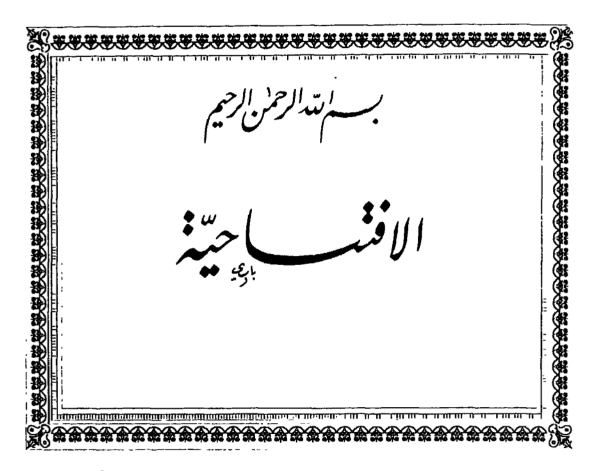


المحتويات



■ **نصوص مترجمة**

■ **مراجعة الكتب**



التحرير

بخروج هذا العدد الجديد تعانق مجلة كلية الدعوة الإسلامية عامها الثالث عشر محاولة السير بعون اللّه على خطى منهجها العلمي الواضح وعرضها الموضوعي المحكم، دون أن يحل بها خلال مسيرتها الطويلة ضعف أو يحجبها عن قرائها حجاب، أو أن تتنازل في تحكيمها عما اشترطته على نفسها منذ يومها الأول من مقاصد وأهداف.

إن الفضل في المستوى الذي بلغته هذه المجلة لا يرجع إلى ميزات نادرة في أعضاء هيئة تحريرها، برغم تفانيهم في الرفع من مستواها، ولا إلى إمكانات متميزة، ولكنه يرجع في المقام الأول إلى ذلك التضافر المثالي من جانب الأساتذة الباحثين داخل بلادنا وخارجها وإلى تلك الرغبة الأكيدة منها في تقديم الجيد والجديد على مدى سنوات طويلة، كما يعود إلى الجلة من الأساتذة

المحكّمين والمستشارين الذين تحمّلوا أعباء مواصلة الرسالة التي تؤديها المجلة بأمانة واستمرارية واتقان.

وقد يند خلال هذه المسيرة الطويلة عمل أو أكثر فيكون دون المستوى المطلوب، وذلك من الاستثناءات التي تثبت القاعدة ولا تلغيها، ومن الأدلة الواقعية على تفاوت البشر في العطاء والتحكيم والنقد، وتبقى العبرة بالأغلب الأعمّ والسواد الأعظم.

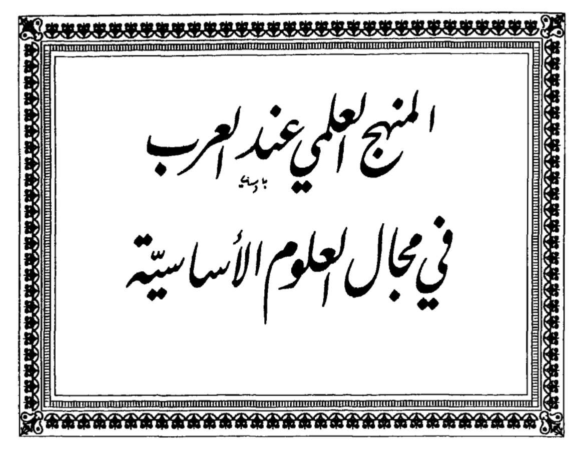
ولا يثنينا ما تحقق بحمد اللّه من أن نذكّر أنفسنا في مسيرتنا القادمة بأن الأحكام في مجال الدراسات الإنسانية ينبغي أن تكون من الإتقان والموضوعية في درجة تُرضي صرامة البحث العلمي، وتستجيب لمتطلبات الأمانة العلمية. ومقتضيات الرسالة الأخلاقية والدينية، وإن كان ذلك من قبيل التذكير بالبديهيات، وإذا غاب عنّا الناقد المتابع والراصد البصير في هذه الظروف الآنية فينبغي ألاّ نغفل عن رقابة الناقدين والراصدين في مستقبل الأيام، إذ كما لم يسلم عمل السابقين من تتبعنا ونقدنا ولم يُعْفَ من تحسيننا أو تقبيحنا فلن يسلم أو يعفى عملنا من نظر الأجيال القادمة وتمحيصها، وإدانتها أو تكريمها.

وإذا ألغينا من تفكيرنا ما يخبئه الزمن من نقد الناقدين ولم نعنِّ أنفسنا بحساب المحاسبين، فينبغي ألا نُسقط من حسابنا ثواب اللّه وعقابه في جميع ما نثبت أو نمحو من أفكارنا وبحوثنا وخواطرنا، متمثلين بقول الشاعر:

فلا تكتب بخطك غير شيىءٍ يسرك في القيامة أن تراه

وذلك هو عزم هذه المجلة في مسيرتها التالية بعون اللّه ورجاء توفيقه.

أسرة التحرير



د. عمر محمد التومي الشيباني

مقدمـة :

لقد سبقت لنا الإشارة في الفصل السابق إلى أن من بين إنجازات وإسهامات الحركة العلمية العربية الإسلامية في مجال العلوم الأساسية: استخدام العلماء العرب والمسلمين للمنهج العلمي بمفهومه الحديث في بحوثهم ودراساتهم العلمية، وإسهامهم في ترسيخ وتطوير قواعد هذا المنهج والتزامهم بأخلاقياته. وسنحاول في هذا الفصل أن نتحدث عن المنهج العلمي عند العرب والمسلمين، وعن الدور الذي قاموا به في تأسيس وتطوير هذا المنهج، وعن مفهوم هذا المنهج وخصائصه العامة عندهم، وعن مبادئه وأخلاقياته العامة عندهم، وعن خطوات هذا المنهج عند علماء العرب والمسلمين في مجال

العلوم الأساسية وعند علماء العصر الحديث. وسيكون حديثنا عن هذه الجوانب مبسطاً مختصراً ومقصوراً بقدر الإمكان على العلوم الأساسية.

1 ـ دور علماء العرب والمسلمين في تأسيس المنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية:

لقد كان طبيعياً ومنطقياً بالنسبة للعلماء العرب والمسلمين بعد أن قطعوا شوطاً كبيراً في ترجمة ونقل كثير من الكتب في مجال العلوم الأساسية من بعض الثقافات الأجنبية القديمة مثل الثقافة اليونانية والثقافة الهندية والثقافة الفارسية وغيرها، أن يبرهنوا على هضمهم وتمثلهم لمعطيات هذه العلوم، وأن يبذلوا قصارى جهدهم في تطويرها وتوطينها في بيئاتهم ومجتمعاتهم العربية الإسلامية، وأن يبدعوا فيها ويضيفوا إليها ويسخروها في خدمة بيئاتهم ومجتمعاتهم وفي تطوير مختلف جوانب حياتهم.

وكان أولئك العلماء يدركون أنه لا سبيل إلى تطوير العلوم الأساسية والطبيعية إلا عن طريق البحث العلمي الأصيل بأنواعه ومظاهره ومناشطه المختلفة، كما كانوا يدركون أنه لا نجاح ولا تقدم للبحث العلمي بأنواعه المختلفة إلا بتطبيق واتباع منهج علمي سليم. فبقدر سلامة ودقة المنهج الذي يتبع في البحوث والدراسات العلمية يكون نجاح هذه البحوث والدراسات وتكون الثقة في النتائج والمعطيات والقوانين التي يتم التوصل إليها عن طريقها.

وإدراكاً من العلماء العرب والمسلمين لهذه الحقيقة، بذلوا جهداً كبيراً وأصيلاً وموفقاً في وضع أسس ومبادئ وقواعد وضوابط وأخلاقيات البحث العلمي، وفي صياغة هذه الأسس والمبادئ والقواعد والضوابط والأخلاق البحثية في شكل منهج بحثي شامل متكامل متناسق، وفي ترسيخ وتثبيت وتأصيل هذا المنهج البحثي في الحركة العلمية العربية والثقافة العربية بتطبيقه عملياً والالتزام به في جميع بحوثهم وأعمالهم العلمية.

وبهذا الجهد المشكور الذي قام به علماء العرب والمسلمين في وضع أسس ومبادئ وقواعد وضوابط وأخلاقيات البحث العلمي والمنهج الذي يتبع

فيه، استطاعوا أن يمهدوا الطريق أمام اكتشاف وتحديد وبلورة المنهج العلمي وقبول تطبيقه في أوروبا إبان النهضة الأوروبية الحديثة.

ولم يجد العلماء العرب والمسلمون صعوبة كبيرة في بناء المنهج العلمي وتطويره وتطبيقه والالتزام به في بحوثهم وأعمالهم العلمية، لأن مبادئ وقواعد وأخلاقيات هذا المنهج هي في مجموعها جزء من فكرهم الإسلامي وثقافتهم الإسلامية، وتعدُّ استجابة وتطبيقاً لأوامر دينهم الإسلامي وتعاليمه السامية التي تدعو العالم والباحث العلمي في عمله العلمي وفي بحوثه العلمية إلى الالتزام بمبادئ: الصدق، والأمانة العلمية، وطلب الحق لذاته، والإخلاص، والصبر، والوضوح، والدقة، والموضوعية، وما إلى ذلك من المبادئ ذات المدلول الإيجابي، التي تدعو في الوقت نفسه إلى تجنب ما يقابل هذه المبادئ من المعاني السلبية من: كذب، وتضليل، وتمويه، وتحيز، وتحكيم للعاطفة، وتسرع في الحكم، وسطحية، وغموض، وتعصب، وتشويه للحقائق ولأقوال الآخرين، وما إلى ذلك من المعاني السلبية التي تدعو تعاليم الدين الإسلامي إلى تجنبها في كل عمل علمي وبحثي وفي كل تصرف يقوم به الإنسان في حياته.

وإذا كان المتخصصون في تاريخ العلوم والتراث العلمي عند العرب والمسلمين يؤكدون ريادة العلماء العرب والمسلمين وسبقهم في اكتشاف المنهج العلمي بعامة والمنهج التجريبي بخاصة وفي تطبيقه عملياً في بحوثهم العلمية وفي تطويره والدفاع عنه ونشره والدعوة إلى استخدامه، فإن كثيراً من الباحثين في التراث العلمي العربي والإسلامي لم يكونوا يتوقعون أن المنهج العلمي الذي طوره العلماء العرب والمسلمون وطبقوه عملياً في بحوثهم ودراساتهم العلمية إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية قد بلغ من النضج والرقي في مفهومه ومبادئه وقواعده وأخلاقياته وخطواته وطرائقه وأساليبه ووسائل وأدوات جمع ما يحتاجه البحث العلمي من بيانات ومعلومات ما وصل إليه المنهج العلمي في العصر الحاضر، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار، عند المقارنة بين المنهج العلمي الذي طوره وطبقه العلماء العرب والمسلمون إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية والمنهج المطبق اليوم في المجتمعات المتقدمة علمياً ـ فارق الزمن

الطويل بين العصرين. ويكفي العلماء العرب والمسلمين فضلاً وشرفاً في هذا المجال أنهم بدؤوا الطريق في مسيرة البحث العلمي وتطبيق قواعد ومبادئ وأركان وخطوات هذا المنهج العلمي التجريبي الأساسية، وأدركوا أهمية وفوائد تطبيق هذا المنهج في مجال العلوم الأساسية، ومهدوا الطريق بذلك أمام الذين أتوا من بعدهم من علماء أوروبا وغيرهم ممن تابعوا مسيرة تطوير البحث العلمي وتطوير مناهجه المختلفة، وفي مقدمتها المنهج التجريبي. وأصعب الأمور دائماً هي بداياتها. والفضل دائماً لمن كان له قدم السبق والريادة.

والدارس لكتابات مؤرخي العلوم عند العرب والمسلمين والكتاب المحدثين في مجال التراث العلمي العربي، يجد فيها العديد من الشهادات التي تؤكد فضل علماء العرب والمسلمين في ابتكار المنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية: فمن هذه الشهادات تمكن الإشارة إلى ما يلي:-

أ ـ يقول الدكتور علي عبد الله الدفاع في أحد كتبه: لقد اهتم علماء العرب والمسلمين بمنهج البحث العلمي، وأعطوا للتجربة في منهج بحثهم العلمي مكاناً بارزاً، مع عدم إغفالهم الفرض النظري في كشف زوايا التجربة العلمية واحتمالاتها. وقد أكدوا في كتاباتهم ما يعتبر ضرورياً لكل علم من العلوم من وجود موضوع محدد، ومنهج يناسب ذلك الموضوع، ونظرية للعلاقات الكائنة بين أجزائه المختلفة[1].

ب ـ ويقول الدكتور الدفاع أيضاً في موضع آخر من نفس كتابه السالف الذكر: «إن علماء العرب والمسلمين ابتكروا الطريقة الحديثة في التفكير والبحث لمعرفة قوانين الطبيعة، وإنهم اتجهوا الوجهة التي تبعهم فيها التفكير العلمي المعاصر... إن علماء العرب والمسلمين هم أول من بدأ ودافع بكل جدارة عن المنهج التجريبي. فهذا المنهج يُعَدُّ مفخرة من مفاخرهم. فهم الذين وضعوا أساس البحث العلمي الحديث، وكانوا أول من أدرك فائدة وأهمية المنهج

(1) د. علي عبد الله الدفاع، الموجز في التراث العلمي العربي الإسلامي. نيويورك: جون وايلي وأولاده، 1979، ص23 ـ 24 (بتصرف بسيط).

التجريبي في العلوم الطبيعية ورغب في التجربة والاختبار، وأنشؤوا المعامل العلمية، ليحققوا عن طريق التجربة والملاحظة المضبوطة نظرياتهم ويستوثقوا من صحتها»[2].

ج ـ ويقول الدكتور رشيد الجميلي في هذا الصدد أيضاً، نقلاً عن المستشرقة الألمانية: «**زيغريد هونكه**» في كتابها: (**شمس العرب تسطع على الغرب**: أثر الحضارة العربية في أوروبا): «فالعرب في الواقع هم الذين ابتدعوا طريقة البحث العلمي الحق القائم على التجربة. فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذي يمكن الاعتماد عليه يدرج من الجزئيات إلى الكليات. وأصبح منهج الاستنتاج هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين. وبرزت الحقائق العلمية كثمرة للمجهودات المضنية في القياس والملاحظة.

وبالتجارب العلمية الدقيقة... اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية... فأثبتوا صحة الصحيح منها وعدلوا الخطأ في بعضها، ووضعوا بديلاً للخاطئ منها، متمتعين في ذلك بحرية كاملة في الفكر والبحث، وكان شعارهم في أبحاثهم الشك كأول شروط المعرفة. تلك هي الكلمات التي عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون. وعلى هذا الأساس سار العرب في العلوم الطبيعية شوطاً كبيراً، أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكري الغرب وعلمائه من أمثال «**روجربيكون**»، و«**ليوناردود أفنشي**»[3].

د ـ ويتابع الدكتور الجميلي في نفس السياق وفي نفس المرجع السابق، فيقول: «... ولكن أعظم حدث في تاريخ العلم هو بدون شك اكتشاف العرب الطريقة العلمية. فقد عرفوا العناصر الأساسية لمنهج البحث العلمي، وهي الاستقراء والتجربة والملاحظة. فالحضارة في عنفوانها قد اختطت لنفسها روح المنهج العلمي الصحيح، وسارت على مبادئها في بحوث علمائها...»[4].

---

(2) نفس المرجع السابق، ص52 ـ 53.

(3) د. رشيد الجميلي، حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة. بنغازي، الجماهيرية: جامعة قاريونس، (ب.ت)، ص 175 ـ 176.

(4) نفس المرجع السابق، ص185 ـ 186.

هـ ـ ويقول الدكتور محمد الجندي في كتابه القيم: (تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين) في هذا الخصوص أيضاً: «لقد حظيت دراسات المناهج العلمية ـ بشكل عام ـ في الآونة الأخيرة باهتمام جمهور الباحثين على كافة المستويات، كما حظي «**المنهج الاستقرائي**» عند علماء المسلمين ـ بشكل خاص ـ بدراسات وفيرة ومستفيضة، حيث أكدت تلك الدراسات على أن هذا المنهج نشأ أصلاً في دوائر الأصوليين المسلمين، وانتقل إلى مرحلة التطبيق على أيدي علماء المسلمين في عصر الازدهار الذهبي للعلوم الإسلامية حتى نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

وعلى الرغم من تعرض هذه الإنجازات الرائعة لحملة ظالمة متعددة من علماء المناهج الأوروبيين الذين أغفلوا عن عمد هذا الدور الرائد والنشط لعلماء المسلمين في تأصيل منهج الاستقراء التجربي على صعيد البحث العلمي، إلا أن التجني المتعمد على دور العلماء المسلمين لم يدم طويلاً، فقد أشار بعض المنصفين من الغربيين ممن أرخوا للبحث العلمي إلى دور المسلمين وما أسهموا به من إنجازات علمية، أكدت بما لا يدع للشك سبقهم لعلماء عصر النهضة الأوروبية في إرساء قواعد هذا المنهج على صعيد النظرية والتطبيق»[5].

و ـ ويقول الدكتور الجندي أيضاً في تأكيد دور علماء المسلمين في تأصيل المنهج العلمي في موضع آخر من كتابه السالف الذكر:

«أما المسلمون فقد فهموا وظيفة الاستقراء، ولم يقصروا نتائج بحثهم على معطيات التجربة فقط، كما هي الحال عند الفلاسفة التجريبيين. ولهذا آمنوا بمبادئ منطقية خارج حدود التجربة، ولقد سجلوا سبقاً علمياً في هذا المجال على مستوى الطريقة العلمية.

فقد عالجوا الاستقراء على أساس إمكانية العقل ودوره في بناء النظرية

---

(5) د. محمد علي الجندي، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين. المنصورة، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، ص9 ـ 10.

العلمية. كما استعانوا بجملة مناهج علمية أخرى. أهمها المنهج الرياضي الذي أدركوا أهميته في تطوير الطريقة العلمية.

وبذلك جمعوا بين كل من المنهج الاستقرائي التجريبي وبين المنهج الاستنباطي الرياضي، وذلك حسب ما تقتضيه طبيعة البحث في مجالات العلوم المختلفة. وهو الأمر الذي لم يتنبه إليه علماء المناهج الغربيون... إذ خلت مناهجهم من الإشارة إلى دور الرياضيات في تطوير البحث العلمي، وجعلت نظرياتهم قاصرة عن إدراك متطلبات البحث العلمي المعاصر.

وبذلك يمكننا القول بكل ثقة إن المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والاستنباط (وهو منهج البحث العلمي المعاصر) نشأ في عصر الحضارة الإسلامية على يد الخوارزمي، والبيروني، وابن الهيثم، وغيرهم، وانتقل إلى «جاليلو» و«نيوتن» إبان عصر النهضة الأوروبية، فكانوا ـ بلا منازع كما يقول «سيديو» ـ أساتذة لأهل أوروبا»[6].

ز ـ وفي بحث تقدم به الدكتور داود سلمان علي إلى إحدى ندوات تاريخ العلوم عند العرب والتراث العلمي العربي التي ينظمها مركز إحياء التراث العلمي العربي، التابع لجامعة بغداد، يجد القارئ إشادة بفضل العلماء العرب والمسلمين في تأصيل وتطوير المنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية، وتنبيهاً إلى ضرورة الأخذ في الاعتبار عند المقارنة بين جهود علماء العرب والمسلمين وجهود العلماء الغربيين في مجال المنهج العلمي فارق الزمن بين العصرين الوسيط والحديث.

يقول الدكتور داود سلمان علي في خلاصة له: «... هذه أدلة واضحة على أن المنهج العلمي للبحث عند علماء العرب لم يكن أقل منه دقة في عصرنا الحاضر مع فارق الزمن. ومن غير المقبول أن نقارن ما كان معروفاً من العلوم وأدوات البحث مع ما هو واقع بعد ألف سنة أو أكثر. ومن المؤسف أن بعض

---

(6) نفس المرجع السابق، ص340 ـ 341.

علماء العرب يجهلون هذه الحقيقة وكون العرب هم الأوائل الذين وضعوا قواعد البحث العلمي المنهجي ويعتبرون الغرب هو الذي وضعها في عصر النهضة...»[7].

هذه بعض شهادات علماء وكتاب مناهج البحث العلمي في العصر الحديث التي تؤكد الدور الأصيل والمبدع لعلماء العرب والمسلمين في تأصيل وتطوير المنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية أتينا بها لتأييد ما ذهبنا إليه في هذه الفقرة من أن علماء العرب والمسلمين هم الذين قاموا بوضع أسس ومبادئ وقواعد وضوابط وأخلاقيات البحث العلمي والمنهج البحثي الذي يتبع فيه.

2 ـ مفهوم المنهج العلمي وخصائصه العامة عند علماء العرب والمسلمين في مجال العلوم الأساسية.

أ ـ مفهوم البحث التجريبي والمنهج التجريبي عند علماء العرب والمسلمين وعند علماء العصر الحديث، والشواهد السالفة الذكر لا تؤكد فقط الدور الذي قام به علماء العرب والمسلمين في تأسيس المنهج العلمي بعامة والمنهج التجريبي بخاصة، بل تؤكد أيضاً معرفتهم لطبيعة البحث العلمي بعامة والبحث التجريبي والمنهج العلمي التجريبي بخاصة ولما لهذا البحث وللمنهج الذي يجب أن يتبع فيه من عناصر وأركان وشروط وخطوات أساسية وخصائص عامة، بما يتناسب مع المرحلة التاريخية التي كان يمر بها البحث العلمي التجريبي والمنهج التجريبي في ذلك الوقت من تاريخ الحضارة الإسلامية.

والدارس للمفاهيم التي استطاع العلماء العرب والمسلمون أن يكونوها عن البحث التجريبي والمنهج التجريبي في مجال العلوم الأساسية على وجه الخصوص يجد أن هذه المفاهيم لا تختلف كثيراً عن المفاهيم السائدة في الوقت الحاضر بين علماء البحث التجريبي والمنهج التجريبي والمتخصصين والكتاب

---

(7) د. داود سلمان علي، «معالم الفكر في التراث العربي»، بحث قدم إلى الندوة القطرية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب. وقائع الندوة (الجزء الأول)، مركز إحياء التراث العلمي، بجامعة بغداد، 1988، ص32.

في هذين المجالين، إلا بما يقتضيه اختلاف المرحلة التاريخية واختلاف الظروف والإمكانيات المتاحة للبحث العلمي.

ولكن رغم معرفة العلماء العرب والمسلمين لطبيعة البحث العلمي التجريبي ولعناصره وأركانه وشروطه وخطواته ورغم إدراكهم لضرورة اتباع منهج علمي تجريبي في بحوث العلوم الأساسية ذات الطبيعة التجريبية، فإنهم لم يهتموا بتعريف وتحديد مفهوم البحث التجريبي ومفهوم المنهج التجريبي بطريقة منظمة مفصلة على النحو الذي نجده في أدبيات وكتابات البحث العلمي ومناهج البحث العلمي في وقتنا الحاضر.

غير أن عدم تعريفهم للبحث التجريبي والمنهج التجريبي في مجال العلوم الأساسية لا ينفي عنهم معرفتهم التامة لطبيعة هذا النوع من البحث العلمي ومن المناهج البحثية.

فقد عرف العلماء العرب والمسلمون العلوم الأساسية التي كانت معروفة في عصرهم من رياضيات وفلك وطبيعة وكيمياء وحيوان ونبات وغيرها وطوروها وتوسعوا وزادوا فيها، واشتغل الكثير منهم في البحث فيها. وكان المنهج البحثي الذي اتبعوه في بحوثهم فيها هو المنهج التجريبي الذي يقوم على الاستقراء التجريبي والملاحظة الدقيقة والمشاهدة المضبوطة والتجربة العلمية السليمة.

وقد استكمل العلماء العرب والمسلمون منهج الاستقراء التجريبي بالمنهج الرياضي، ليتثبتوا من صدق ما توصلوا إليه عن طريق الاستقراء والتجربة من نتائج تجريبية عن طريق استخدام اللغة الرمزية الرياضية الدقيقة في صياغة النتائج العلمية والتعبير عن القانون العلمي بلغة كمية قياسية منضبطة. وقد تنبه العلماء العرب والمسلمون «إلى أن منهج الاستقراء لا يمثل سوى مرحلة من مراحل الاستدلال العقلي، وأنه لا ينهض بمفرده على تغطية دائرة البحث العلمي المتكامل.

ومن ثم مارسوا إلى جانب ذلك مناهج أخرى في عملية البحث العلمي كمنهج القياس، ومنهج التمثيل، والمنهج الفرضي، والمنهج الرياضي. وهذا

المنهج الأخير استطاعوا تطوير مباحثه وفروعه، لتكون أداة منهجية قادرة على التعبير عن نتائج العلوم الطبيعية وصياغة مبادئها العامة . . .»[8].

وإذا كان العلماء العرب والمسلمون لم يعرفوا البحث العلمي التجريبي بطريقة منظمة مفصلة ـ وذلك حسب ما وصلنا من كتاباتهم وأعمالهم العلمية ـ فإنهم عرفوا عناصر وأركان وخصائص البحث التجريبي التي يمكن أن تبنى منها تعريفات وتفسيرات للبحث العلمي التجريبي شبيهة بالتعريفات والتفسيرات الحديثة لهذا النوع من البحث العلمي.

ونحن نعلم أن البحث العلمي أياً كان نوعه يمثل في مفهومه الحديث «طريقة موضوعية وسلوكاً منظماً متكاملاً لاستقصاء الحقيقة أياً كان نوعها أو مجالها . . .»[9].

ويعرفه «ديفيد هيرتز» (David B. Hertz, 1950) بأنه: استعمال الفكر البشري بأسلوب منظم لمعالجة المشاكل التي لا تتوافر لها حلول».

والبحث العلمي في نظر الدكتور فؤاد البهي السيد هو أنه: «طائفة من القواعد العامة التي تصاغ بطريقة تؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة، وهذه القواعد تتصف بالتنظيم، والضبط، والموضوعية»[10].

والبحث التجريبي لا يعدو أن يكون مظهراً وجزءاً من البحث العلمي في مفهومه العام، ومن ثم فإنه يشترك معه في قواعده وخصائصه وخطواته اشتراك الجزء في قواعد وخصائص الكل العامة. ولكن رغم مشاركة البحث العلمي التجريبي البحث العلمي بمفهومه العام في كثير من القواعد وخصائصه

---

(8) محمد علي محمد الجندي، مرجع سابق، ص12 ـ 13.

(9) د. محمد زياد حمدان «البحث العلمي: نحو منهجية منظمة لتنفيذه وإعداد تقريره للنشر»، المجلة العربية للبحوث التربوية. المجلد الثامن، العدد الثاني، (يوليو 1988م)، ص10.

(10) د. فؤاد البهي السيد «البحث التربوي التطبيقي: مشكلاته والاتجاهات المعاصرة لترشيده»، بحث قدم إلى اجتماع خبراء البحوث التربوية الذي عقد في بغداد فيما بين (22 ـ 29 يونيو 1974، (التقرير النهائي للاجتماع)، القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1975، ص69 ـ 81.

وخطواته، فإن للبحث التجريبي طبيعته المتميزة وخصائصه الخاصة التي تميزه عن الأنواع الأخرى من أنواع البحث العلمي. إن البحث التجريبي يتجه أساساً إلى بحث مشكلات وظواهر ذات طبيعة حسية وقابلة للملاحظة المضبوطة والاختبار والتجريب، ويعطي بالتالي أهمية كبيرة لعناصر الضبط والعزل والقياس وما يرتبط بعملية الضبط من تحكم في متغيرات الظاهرة التي يجرى بحثها ومن إعداد للتصميم التجريبي الذي ينظم العلاقات بين المتغيرات المستقلة Independent Variables والمتغيرات التابعة Dependent Variables مع العلم بأن المتغير المستقل هو المتغير الذي يخضعه الباحث للتغير ليدرس أثر هذا التغير على المتغير التابع أو الأثر التابع الذي يعني الظاهرة محل الدراسة. فإذا أخذنا منطقة سكنية معينة أصيب سكانها باضطراب معوي دون أن يستجد في نظامهم الغذائي سوى تناول مادة غذائية معينة كالجبن مثلاً. فإذا أردنا أن نتأكد من أن هذا العنصر الغذائي المستجد هو السبب في ذلك الاضراب المعوي فإنه يمكننا أن نقسم سكان المنطقة أو عينة منهم إلى مجموعتين متساويتين من جميع الوجوه في غذائهم إلا في العامل أو المتغير التجريبي أو المتغير المستقل، وليكن هذا العامل أو المتغير هو مادة الجبن. ولنطلق على المجموعة التي تناولت الجبن المجموعة التجريبية، ولنسم المجموعة الأخرى التي لم تتناول الجبن بالمجموعة الضابطة. فإذا استطعنا أن نستبعد كل العوامل الأخرى التي تكون قد ارتبطت صدفة بأكل الجبن وتأكدنا أن أكل الجبن هو سبب هذا الاضطراب المعوي، فإنه يمكننا في هذه الحالة أن نستخلص أن هناك علاقة سببية بين أكل الجبن والاضطراب المعوي، أي أن هناك علاقة سببية بين العامل التجريبي أو المتغير المستقل وبين الظاهرة المدروسة أو المتغير التابع، وهو الاضطراب المعوي في هذا المثال.

وإذا كان الضبط في البحث التجريبي يعني فيما يعني: التحكم في العوامل التي من شأنها أن تؤثر في الظاهرة موضوع الدراسة، وتغير التركيز من عامل إلى آخر، وقياس التغير الذي يحدث في كل مرة، وإبعاد تدخل أية عوامل أخرى أثناء إجراء التجربة، فإن العزل يعني فيما يعني: الحيلولة دون تأثير أي عامل

آخر غير المتغير المستقل في المتغير التابع. وإذا كان إبعاد المتغيرات غير المطلوبة ليس دائماً ممكناً فإن عزلها وضبطها يكونان بتثبيتها في المجموعتين: التجريبية والضابطة، وبذلك يكون تأثيرها متشابهاً في المجموعتين. أما عنصر القياس في البحث التجريبي فإنه يقصد به الكشف عن النتائج التي تحدد أثر كل متغير من المتغيرات المستقلة في كل متغير من المتغيرات التابعة، والتقدير الكمي لتأثير المتغير المستقل أو المتغيرات المستقلة في المتغير التابع أو المتغيرات التابعة، وتحديد العلاقة بين المتغير المستقل والمتغير التابع والتعبير عن هذه العلاقة بصورة رقمية وعبارات ذات مضمون كمي(11).

ب ـ بعض علماء العرب والمسلمين الذين أسهموا في تطوير العلوم الأساسية والبحث التجريبي والمنهج التجريبي: ومن العلماء العرب والمسلمين الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية وبما يتفق مع طبيعتها من بحوث تجريبية وحاولوا أن يطبقوا في بحوثهم التجريبية المنهج التجريبي: جابر بن حيان (ت198هـ/ 813م)، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت320هـ/ 932م)، وأبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (ت430هـ/ 1038م).

1 ـ فبالنسبة لجابر بن حيان كان من أشهر الكيميائيين العرب والمسلمين، حتى سميت الكيمياء في عهده «**بصنعة جابر**». وكان ابن حيان هذا أول من اشتغل بالبحث التجريبي وطبق المنهج التجريبي وبشر به ونادى بتطبيقه في بحث الظواهر الكيمائية وقد تصدرت التجربة والملاحظة المنظمة منهجه العلمي. وكان يوصي تلاميذه بالاهتمام بالتجربة وعدم التعويل إلا عليها في بحث الظواهر الكيمائية، مع التدقيق في الملاحظة، والاحتياط وعدم التسرع في الاستنتاج.

ومن أقوال جابر بن حيان في تأكيد أهمية التجربة والدعوة إلى الأخذ بها في دراسة الظواهر الكيمائية والظواهر الحسية بعامة قوله: «وأول واجب أن

(11) ينظر كتابنا: مناهج البحث الاجتماعي. (ط2)، طرابلس، الجماهيرية، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1975، ص154 ـ 162. ينظر أيضاً: د. فؤاد البهي السيد، «البحث التربوي: مشكلاته وأهدافه وأنواعه»، المجلة العربية للبحوث التربوية. السنة الثانية، العدد الأول، (يناير 1982)، ص27 ـ 39.

تعمل وتجري التجارب لأن من لا يعمل ويجري التجارب يصل إلى أدنى مراتب الإتقان. فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة. . . »[12].

وقوله أيضاً: «ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير، ولكن بجودة التدبير. فعليك بالرفق والتأني وترك العجلة، واقتف أثر الطبيعة فيما تريده من كل شيء طبيعي»[13].

ومما جاء في كتاب جابر بن حيان بهذا الخصوص «كتاب الخواص الكبير» قول جابر: «قد عملت بيدي وعقلي من قبل، وبحثت فيه حتى صح، وامتحنته فما كذب»[14].

فقد أوجز هذا النص في كلمات قليلة المنهج البحثي التجريبي عند جابر بن حيان. فهو عنده: عمل باليد، وإعمال للعقل، وبحث عن الفرض واختبار له بالتجربة حتى يصح. فإذا كانت الملاحظة تسجيلاً لظاهرة طبيعية، فإن التجربة تسجيل لظواهر مستثارة صناعياً. فيد المجرب تتدخل للعمل على ظهور تلك الظواهر التي هي بالطبيعة خافية عليه. والأمر الفعال في التجربة هي الموازنة التي يريد الذهن إجراءها بين الحالة السوية وحالة التغيير التي أحدثها المجرب. وبذلك، فإن الذهن لا يبقى معطلاً في عملية التجريب، بل يعمل فيما قد حصلته اليد حتى ينتهي إلى فرض يمتحنه بالتجربة ليثبت صدقه أو كذبه. وقد عدَّ التجربة هي المحك في قوله السالف الذكر: «وامتحنته فما كذب». ويؤكد جابر أهمية التجربة في المقالة الثامنة عشرة من كتابه: «كتاب السبعين» بقوله: «من كان درباً كان عالماً حقاً، ومن لم يكن درباً لم يكن عالماً. وحسبك بالدربة في جميع الصنائع: أن الصانع الدرب يحذق وغير الدرب يعطل»[15]. والدربة عند جابر هي التجربة.

---

(12) و (13) نقل النصين د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه. (ط8)، القاهرة: دار المعارف، 1990، ص105 ـ 106.

(14) ، (15) تم اقتباس هذه النصوص من قبل: د. جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982/ ، ص125 ـ 126.

والعلم عند جابر يسبق العمل والتجريب. فليس لأحد عنده أن يعمل ويجرب، دون أن يعلم أصول الصنعة ودون أن يكون له إلمام نظري بالظاهرة موضوع الدراسة.

يقول جابر بن حيان في كتابه: «**كتاب التجريد**»: «إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله، ثم تقصد لتجرب، فيكون في التجربة كمال العلم»[16].

ويقول جابر بن حيان في هذا الصدد أيضاً في كتابه: «كتاب البحث»: إن كل صناعة لا بد لها من سبوق العلم في طلبها للعلم، لأنه إنما هو إبراز ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير»[17]. ويقول في موقع آخر من هذا الكتاب في هذا الصدد أيضاً: «العلم سابق أول والعمل متأخر مستأنف»[18]. كما يقول في نفس هذا الكتاب وفي نفس الصدد أيضاً: «إن العلم سابق، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل»[19].

وفي اعتقادنا أن جابراً كان على حق في تركيزه على ضرورة سبق العلم على العمل والتجريب، إذ كيف يعمل ويجرب من لم يعلم أصول العمل والصنعة ويعرف الشيء الذي يريد أن يجري التجربة فيه أو عليه.

فقوة الصانع (الكيمائي) ـ في نظر جابر ـ تكمن في علمه الذي يسبق عمله والذي يعطيه الثقة بنفسه، ويمكنه من الحكم على الشيء والإقدام على عمله، ويمنحه القدرة على التصرف في ظروف من الممكن أن تحدث مغايرة للظروف المعتادة.

وجابر بن حيان كما يركز على أهمية العلم في العمل التجريبي وفي الصنعة أو العمل الكيمائي، ويصر على سبقه على العمل والتجريب للأسباب التي ذكرناها، فإنه يركز في الوقت نفسه على ضرورة أن يتحول العلم بأصول

---

(16) ، (17)، (18)، (19)، (20) تم قتباس هذه النصوص من قبل: د. جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982/ ، ص125 ـ 126.

الصنعة إلى عمل وتجريب. فالعالم الكيمائي الذي يقف عند حد العلم النظري وحده، دون أن يتعداه إلى حد العمل والتجريب يعدّه جابر قاصراً ويفضل عليه الصانع. يقول في تأييد هذه الفكرة في «**كتاب البحث**» السالف الذكر: «كم من عالم دارس إذا بلغ إلى العمل وقف.

فيكون أضعف أصحاب الصناعة أنفذ في ذلك الأمر من العالم الفائق»[20].

2 ـ وأما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فقد كانت له شهرته الواسعة في مجال الطب، حتى عده بعض مؤرخي العلوم من أعظم أطباء العرب والمسلمين في عصر ازدهار الحركة العلمية العربية، وسماه معاصروه طبيب المسلمين من غير منازع، وسماه ابن أبي أصيبعة «**جالينوس العرب**». وقد ظل حجة الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر. ولكن رغم شهرة الرازي الطبية، فإن له شهرته المماثلة في مجال الكيمياء، مما جعل بعض مؤرخي العلوم أيضاً يعده مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب. وقد كانت له مؤلفاته وأبحاثه القيمة في مجال الكيمياء.

ومن إسهامات الرازي في تأسيس البحث التجريبي والمنهج التجريبي بكل ما فيهما من عناصر الضبط والعزل والقياس هو ابتكاره ما يسمى اليوم بالتجربة الضابطة، وتقسيمه لعينه بحثه إلى مجموعتين: إحداهما تجريبية والأخرى ضابطة. فكان يجري العلاج على نصف المرضى ويترك النصف الآخر عامداً ـ كما يقول هو نفسه ـ دون علاج، ليرى أثر العلاج على من تناولوه ويقارنهم بمن لم يتناولوه[21].

وقد ألف الرازي العديد من الكتب في مجال الكيمياء، أوصلها البيروني إلى واحد وعشرين مصنفاً لعل أشهرها كتابه: «**سر الأسرار**» الذي طبع في طهران سنة (1343هـ/ 1924م). وقد وصف الرازي في هذا الكتاب كثيراً من العمليات الكيميائية كالإذابة، والتبلور، والتقطير، والتكليس، والتصعيد،

---

(21) ينظر عبد الحليم منتصر، مرجع سابق، ص111، 112.

والتنقية، والتشميع، والعقد، وما إلى ذلك. وقد عدَّ الرازي «عملية العقد» Fixation آخر عمليات التحليل الكيمائي، وهي العملية التي تؤدي إلى الوصول إلى «الإكسير». ومهما يكن من أمر إمكانية تحويل المعادن من معدن إلى آخر كتحويل القصدير إلى فضة وتحويل الفضة إلى ذهب باستعمال «الإكسير» أو عدم إمكانية هذا التحويل، فإن قول الرازي بإمكانية هذا التحويل لا يقدح في كفاءته العلمية ولا يقلل من إسهامه الإيجابي في تأسيس وتطوير البحث التجريبي والمنهج التجريبي، فقد «اعتبر التجربة في الكيمياء أساساً للتأكد من صحة الأعمال الكيمائية، وجعل علم الكيمياء يقوم على التجارب العلمية، وقاس الوزن النوعي لعدد من السوائل، مستخدماً ميزاناً خاصاً، سماه الميزان الطبيعي»[22].

وقد استخدم الرازي ـ بجانب هذا الميزان ـ العديد من الأجهزة والأدوات في تجاربه العلمية. وقد وصف هذه الأجهزة والأدوات وصفاً دقيقاً، وقسمها إلى نوعين: نوع لتذويب الأجسام، والآخر لتذويب العقاقير.

ولم يقف الرازي في استخدامه للمنهج التجريبي عند بحث الظواهر الكيميائية، بل استخدام هذا المنهج في بحوثه الحيوية والطبية. ويعدّ الرازي أول حكيم استعمل معلوماته الكيمائية في مجال الطب. ومن الحوادث ذات العلاقة بالطب التي اتبع الرازي في بحثها المنهج التجريبي هي حادثة المستشفى الذي أراد الخليفة عضد الدولة بناءه في مدينة بغداد والذي استشير الرازي في تحديد الموقع المناسب لبناء هذا **«البيمارستان»** أو المستشفى. وللنهوض بهذه الاستشارة، اختار الرازي أماكن مختلفة في مدينة بغداد، وعلق قطعة لحم في كل منها، ثم أخذ يلاحظ ما يطرأ على كل شقة أو قطعة من تغير، ليتوصل من ذلك إلى أن المكان الذي يتغير فيه لون شقة اللحم ورائحتها هو مكان غير صالح لبناء المستشفى.

وفي حادثة أخرى نجد الرازي يستخدم في ملاحظته ودراسته لأثر الفصد

(22) علي عبد الله الدفاع، الموجز في التراث العلمي العربي الإسلامي. مرجع سابق، ص120.

في علاج الصداع المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة، فقسم مرضاه إلى مجموعة تجريبية فصدها ثم أخذ يراقب النتائج التي ترتبت على فصدها بخصوص ما تعانيه من صداع ومجموعة ضابطة تركها بدون فصد ليتعرف مدى فائدة الفصد في علاج الصداع. وهذا الذي قام به الرازي إجراء علمي سليم[23].

3 ـ وأما الحسن بن الهيثم فقد برع وبحث وألف في كثير من العلوم الفلسفية والطبيعية والفلكية وغيرها من العلوم. وقد زادت مصنفاته ومؤلفاته عن مائتي كتاب، كان من بينها: ثلاثة وأربعون كتاباً في العلوم الفلسفية والطبيعية، وخمسة وعشرون كتاباً في العلوم الرياضية، وواحد وعشرون كتاباً في الهندسة، وثلاثة كتب في الحساب، وأربعة وعشرون كتاباً في الفلك.

وقد ضاع كثير من كتب ابن الهيثم، ولكن بقي منها في مختلف مكتبات العالم ما يكفي. لإعطاء صورة واضحة عن عبقرية هذا العالم العربي المسلم الواسع في علمه وتخصصه.

وكان من العلوم التي برز فيها ابن الهيثم والتي طبق في البحث فيها المنهج التجريبي هي علوم الطبيعة، وبخاصة علم الضوء والمناظر.

وقد سلك ابن الهيثم في جميع بحوثه الطبيعية المنهج العلمي السليم الذي يعتمد على الاستقراء والقياس والمشاهدة المضبوطة والتجربة والقياس والموازنة والتمثيل، وعلى الدقة والوضوح والصدق والأمانة والموضوعية. وقد بين ابن الهيثم نفسه منهجه العلمي في كثير من كتبه، وبخاصة في مقدمة كتابه: «كتاب المناظر».

وباتباع ابن الهيثم المنهج العلمي التجريبي السليم في بحوثه الطبيعية، وباستخدامه للأجهزة العلمية التي ابتكرها لتحقيق أهداف تجاربه العلمية في تفسير وكشف مبادئ الظواهر الطبيعية، وبخاصة الظواهر الضوئية، يكون قد أسهم في تأسيس وتطوير المنهج التجريبي في مجال العلوم الطبيعية ومهد

(23) ينظر: د. طارق صالح الزبيدي، «مفهوم البحث العلمي عند الغرب: أفكار وآراء للمناقشة»، بحث قدم إلى الندوة القطرية الثالثة لتاريخ العلوم. التي عقدت في إطار مركز إحياء التراث العلمي العربي، التابع لجامعة بغداد، فيما بين (14و16 يوليو 1987) (وقائع الندوة)، ص77 ـ 92.

الطريق لمن أتى بعده من علماء الطبيعة النظرية والتجريبية والتطبيقية ورواد المنهج العلمي التجريبي في العالم الغربي في عصر النهضة الأوروبية، وذلك من أمثال: «فرنسيس بيكون» (1561 ـ 1626)، «وجاليليو» (1564 ـ 1642)، «وإسحاق نيوتن» (1642 ـ 1727)، «ونقولا كوبرنيكس» (1473 ـ 1543)، «وجوهانز كبلر» (1571 ـ 1630)، «وجون ستيوارت مل» (1806 ـ 1873م)، وغيرهم.

ويؤكد الأستاذ مصطفى نظيف الذي يعدُّ خير من كتب عن ابن الهيثم في العصر الحديث والذي أصبح كتابه عن هذا العالم العربي المسلم مرجعاً أساسياً لكل من يريد أن يكتب عن ابن الهيثم[24]: يؤكد الأستاذ نظيف فيما كتبه عن ابن الهيثم أن ابن الهيثم هذا قد سبق «بيكون» في الأخذ بالطريقة العلمية والأخذ بأسبابها بقوله: «إن هذه الطريقة التي تعد من مبتكرات العصر الحديث هي الطريقة التي لا نتردد في أن نقول إن ابن الهيثم اتبعها في بحوثه وكشوفه الضوئية. وهذه ناحية من نواحي ابن الهيثم لم يتناول بيانها على ما نعلم أحد. وهي جديرة بالإشادة والتقدير. فابن الهيثم أخذ في بحوثه بالاستقراء، وأخذ بالقياس، وعني بالتمثيل، وأخذ بهذه العناصر على المنوال المتبع في البحوث الحديثة. وهو في ذلك لم يسبق «فرنسيس بيكون» فحسب، بل سما عليه سمواً، وكان أوسع منه أفقاً وأعمق تفكيراً»[25].

فطريقة «بيكون» ـ كما يراها مصطفى نظيف ـ «طريقة ضيقة محدودة، لأنها تقصر البحث العلمي على المشاهدة والتجربة وجمع المشاهدات ونتائج التجارب». وهذا يعني أن طريقة «بيكون» تجعل من الباحث آلة تشاهد وتجمع وتبوب. وبعبارة أخرى، إنها تحصر تفكير الباحث في مجرد جمع الوقائع المشاهدة وتنظيمها.

أما الطريقة الحديثة والصحية في البحث العلمي التي اتبعها ابن الهيثم في بحوثه الطبيعية، فإن نظيف يراها: «تبتدىء بمشاهدة الأمور الطبيعية على ما هي

(24) مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية. (جزآن)، القاهرة، 1943.
(25) كما نقله من المصدر السابق: عبد الحليم منتصر، مرجع سابق، ص111.

عليه في الواقع، ويلي ذلك جمع الحقائق المشاهدة وتبويبها للبحث عن علاقة تربط بين تلك الحقائق، قد نسميها قانوناً طبيعياً أو نظرية علمية».

«وبعد الوصول إلى القانون أو النظرية تستنبط بالقياس النتائج التي تفضي إليها، ثم يبحث عن صحة هذه النتائج ومطابقتها للواقع بالتجربة. وقد يستعان بالتمثيل ANALOGY، وهو قياس الغائب بالمشاهد»، أي «قياس البعيد المجهول على القريب المعلوم. ويقصد به في العلم: نقل حكم ظاهرة إلى أخرى تماثلها في أمر من الأمور»[26].

وقد استعان ابن الهيثم بمنهج التمثيل في مواضيع مختلفة من بحوثه في الضوء. وأوضح مثال لذلك بحوثه في الانعكاس. فهو لم يقنع بإثبات قانون الانعكاس واستنباط ما يترتب عليه من أمور، بل أراد أن يبين علة الانعكاس ويفسر كيفية حدوثه. فمثل لهذا الانعكاس بظاهرة الممانعة (التي تعني الخاصية الموجودة في الجسم المانع والتي من أجلها يرتد الجسم المتحرك عليه إذا لقيه) في الجسم المتحرك ثم قاسه عليها. وبذلك ابتدأ بشرح ما يحدث إذا كرة صغيرة متحركة وقعت على سطح جسم يمنعها من الاستمرار في الحركة على السمت الأول، وكيف ترتد الكرة عن هذا الجسم. ثم قاس انعكاس الضوء على ارتداد هذه الكرة، وصقيل السطح العاكس للضوء على صلابة الجسم المانع لحركة الكرة، وهو على هذه الصفة يمثل لانعكاس الضوء بمثال ميكانيكي»[27].

ويتضح من المقدمة التي قدم بها ابن الهيثم لكتابه: **«كتاب المناظر»** أنه يبدأ في بحوثه الطبيعية من مشكلة معينة لا من مشاهدات خاصة بالضوء وانتشاره، كما يذهب الارستقرائيون. أي إنه يبدأ البحث في مبادئ ومقدمات الموضوع الذي اهتم به. ينتقل بعد ذلك إلى النظر في التجربة التي تمليها طبيعة المشكلة التي بدأ البحث بها، واستقراء المشاهدات المتعلقة بموضوع البحث.

يقول ابن الهيثم في هذا الصدد: «. . . ونستأنف النظر في مبادئه

(26) ينظر: جلال محمد عبد الحميد موسى، مرجع سابق، ص91.

(27) محمد علي محمد الجندي، مرجع سابق، ص26.

ومقدماته، ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات. . . »[28].

وقد نبه ابن الهيثم إلى ضرورة التدرج والترتيب والتأني وعدم التسرع في إصدار الأحكام وعدم الميل مع الهوى وانتقاد المقدمات، حيث إن النقد في الاستدلال العلمي أمر لا يستقيم البحث بدونه. يقول ابن الهيثم في هذا الخصوص: « . . . ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج. . . ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى. . . فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر، ونصل بالتدريج إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها موارد الشبهات. . . . »[29].

وقد أدرك ابن الهيثم أن استقراء جميع المعاني والصفات في الصورتين: الحاضرة في الذهن والحاصلة بالإحساس المجرد أمر لا يتوافر كثيراً. بل الذي يتوافر في أكثر الأحوال هو استقراء الممكن من المعاني.

والفكرة التي يرتكز عليها المنهج العلمي التجريبي عند ابن الهيثم في مجال علم الطبيعة، هي: أن الظواهر الطبيعية خاضعة لمبدأ الحتمية العلمية Scientific Determimation الذي يعني: «أن جميع الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة في إمكان المجرب أو المعتبر كشفها، وأن نفس الظروف لا بد أن تأتي بالضرورة وبنفس النتيجة، فقد كان ابن الهيثم يعتقد أن ظواهر الطبيعة تجري على نظام، ويتكرر حدوثها على منهج واحد يتوافر فيه التجانس والانسجام والتماثل».

وقد ظل مبدأ الحتمية هذا يسيطر على البحث العلمي والمنهج العلمي في العلوم الطبيعية حتى القرن التاسع عشر الميلادي، ثم اختلفت النظرة إلى القوانين العلمية في العلوم الطبيعية. فأصبحت النظرة إلى هذه القوانين على أنها

---

(28) كما نقله: جلال محمد عبد الحميد موسى، مرجع سابق، ص95.

(29) نفس المرجع السابق، ص96 ـ 97.

احتمالية ظنية بعد أن كانت النظرة إليها على أنها يقينية. وقد أسهمت عوامل كثيرة في تغيير النظرة إلى القوانين العلمية بعامة وإلى مبدأ الحتمية بخاصة. ومن بين هذه العوامل قبول مبدأ اللاحتمية أو اللاتعين Indermimsm الذي كشفه العالم الرياضي «هايزنبرج» Heisenberg سنة 1927 والذي تنبه إليه قبل هذا التاريخ بعشرين عاماً الفيلسوف الفرنسي «برجسون» Bergson في كتابه: «التطور الخلاق» سنة 1907[30].

ج ـ بعض الخصائص العامة للمنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية عند العرب والمسلمين:

وفي ضوء ما سبق لنا ذكره عن مفهوم البحث العلمي والمنهج العلمي عند علماء العرب والمسلمين في مجال العلوم الأساسية وعن إسهامات بعض هؤلاء العلماء في تأسيس البحث التجريبي والمنهج البحثي التجريبي، وفي ضوء ما كتب عن البحث العلمي والمنهج العلمي التجريبي عند علماء العرب والمسلمين في مجال العلوم الأساسية ولم يتسع المقام لذكر شيء منه فيما سبق من هذا الفصل، يمكن استخلاص وذكر بعض الخصائص العامة للبحث العلمي والمنهج العلمي في مجال العلوم الأساسية عند علماء العرب والمسلمين.

ولغلبة هذه الخصائص على جهود علماء العرب والمسلمين البحثية وشدة التزامهم بها في بحوثهم الطبيعية أصبحت بمنزلة المبادئ العامة أيضاً التي يقوم عليها نشاطهم البحثي. ومن هذه الخصائص والمبادئ العامة تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:ـ

1 ـ أن البحث العلمي عند علماء العرب والمسلمين في مجالات العلوم الطبيعية والأساسية يستهدف فيما يستهدف: زيادة وتوسيع معارف الإنسان في مجالات العلوم الطبيعية والأساسية، والتأكد من صحة هذه المعارف وتجديدها وتطويرها، والكشف عن الحقيقة وسبر غور المجهول فيها، واختبار النظريات

---

(30) نفس المرجع، ص114.

والقواعد والآراء العلمية، وإجابة التساؤلات ومعالجة المشكلات التي تواجه الإنسان في مجال العلوم الطبيعية والأساسية، والوصول إلى الحلول المرضية للمشكلات الطبيعية، بطريقة علمية منطقية برهانية موضوعية تجريبية، يتسم المطبق لها بالأمانة العلمية والموضوعية والتجرد عن الهوى والتثبت والدقة والصبر والمثابرة وقوة الملاحظة وحب الاستطلاع والتحرر من أسر الخبرات والأحكام السابقة والتواضع وعدم ادعاء مطلقية ما يتوصل إليه من معارف علمية ومعطيات بحثية.

يقول جابر بن حيان ـ بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه من اقتباسات من كتاباته العلمية تؤكد قيمة التجربة المختبرية في البحث العلمي وأهمية ممارستها ـ في إحدى رسائله في الكيمياء: **(كتاب الخواص الكبير)**: «ويجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه. فما صح أوردناه وما بطل رفضناه. . .»[31].

ويقول ابن الهيثم في تأكيد ضرورة التجرد والموضوعية وعدم الوقوع في أسر أقوال السابقين: «الحق صعب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس. والناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده في المعاني التي قصدوها والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. . . فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته الخلل والنقصان»[32].

---

(31) كما نقله: محمد علي محمد الجندي، مرجع سابق، ص117.

(32) كما نقله: ماجد عبد الله الشمس، «آراء عربية متقدمة في الفيزياء»، بحث قدم إلى ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية. عقدت في طرابلس، الجماهيرية، فيما بين (17 ـ 20 ديسمبر 1990م) (وقائع الندوة) طرابلس: الهيئة القومية للبحث العلمي، 1991م، ص555 ـ 556.

2 ـ أن المنهج البحثي الذي سلكه العلماء العرب والمسلمون في بحوثهم العلمية في مجال العلوم الأساسية يجمع بين الاستقراء والملاحظة المنظمة والتجارب والتطبيقات العملية المختبرية، والقياس Syllogism، والتمثيل Analogy، والمنهج الفرضي Hypothetical Method، والمنهج الرياضي Mathematical Method.

أ ـ والاستقراء يعني من الناحية اللغوية تتبع الشيء لتحديد خواصه. أما معناه في الاصطلاح لدى علماء العرب والمسلمين فهو استدلالات على حكم كلي من خلال تفحص جزئيات ذلك الكلي. ولقد درج في الاصطلاح المنطقي على تقسيم الاستقراء إلى نوعين: تام وناقص. فالتام هو الذي يشمل التتبع في جميع أنواع الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي، وهذا يفيد اليقين. وأما الناقص فهو الاستقراء الذي يقتصر التقصي فيه على عينة ممثلة من جزئياته.

ب ـ أما القياس فإنه نوع من الاستدلال الذي إذا سلم شخص فيه ببعض الأشياء لزمه بالضرورة التسليم بشيء آخر. فإذا سلم بمقدمات معينة لزمه بالضرورة شيء آخر غير هذه المقدمات وهي النتائج. وبعبارة أخرى، فإن القياس هو ذلك الشكل المنطقي المكون من مقدمتين، تلزم عنهما نتيجة بالضرورة.

وقد استعان ابن الهيثم بالقياس في بناء قواعد منهجية أكثر قدرة على صياغة النظرية العلمية. فكان بعد أن يثبت المبادئ الأولية بالتجربة يتخذ من تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تفضي إليها.

ج ـ وعلماء المسلمين كما استخدموا منهجي الاستقراء والقياس، فإنهم استخدموا أيضاً منهج التمثيل في مجالات بحوث الضوء والفلك والطب والأدوية. وقد سبقت الإشارة إلى استخدام ابن الهيثم لمنهج التمثيل في مواضع مختلفة من بحوثه في الضوء. وقد استخدمه أبو نصر منصور ابن عراق أحد علماء الرياضيات والفلك في القرن الرابع الهجري ـ في مجال الفلك. فبعد أن أثبت ابن عراق بالبرهان الرياضي أن حركات الشمس والقمر تكون على شكل مدارات كرية نقل هذا الحكم إلى سائر الحركات المماثلة التي تتميز بها الكواكب الأخرى.

وقد استخدمه الأطباء والصيادلة العرب عندما نقلوا دواء وعلاج مرض معين إلى مرض يشبهه، وذلك مثل نقلهم للدواء الذي أثبت فاعليته في علاج ورم الحمرة إلى علاج ورم يشبهه وهو الورم المعروف بالنملة.

د ـ وقد عرف العلماء العرب والمسلمين المنهج الفرضي واستخدموه أيضاً في بحوثهم الطبيعية. ففي مجال الكيمياء مثلاً ـ نجد جابر بن حيان يستخدم المنهج الفرضي في بحوثه الكيميائية، ويأخذ بفرضية أو نظرية العناصر الأربعة التي تقول إن الأشياء تتكون من أربعة عناصر هي: الحرارة، والجفاف، والرطوبة، والبرودة. وقد فحص جابر هذه النظرية وأثبت بتجاربه العلمية أن هذه النظرية لا تفسر الظواهر والمشاهدات. ومن ثم عمل على تطويرها وتعديلها وجعلها أكثر تفسيراً لما يدور في عالم الطبيعة، وذلك بإضافة عنصري الزئبق والكبريت اللذين يشكلان أساس تكون المعادن السبعة، وهي: الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، والرصاص، والزئبق، والأسرب (القصدير). «وهذه المعادن لا تتباين إلا في الكيفيات العرضية التي طرأت نتيجة للنسبة التي مزج بها الكبريت والزئبق في باطن الأرض»[33].

هـ ـ كذلك استخدم علماء العرب والمسلمين المنهج الرياضي وأسهموا في تطويره ضمن جهودهم في تطوير الرياضيات بعامة، ليجعلوا منها أداة منهجية قادرة على التعبير عن نتائج العلوم الطبيعية، وصياغة مبادئها العامة، والتنبؤ بسير الحوادث أو الظواهر الطبيعية والنتائج المحسوسة المترتبة عليها.

ويعدُّ المنهج الرياضي في جملته منهجاً استنباطياً واستدلالياً في آن واحد، حيث إنه يبدأ من بعض القضايا العامة التي نسلم بها دون أن نستطيع البرهنة عليها، ويتخذ من هذه القضايا العامة وسيلة وأساساً للاستنباط الرياضي. وهذه القضايا العامة، هي البديهيات أو الأوليات، والمصادرات أو المسلمات، والتعريفات. ومن البديهيات: الكل أكبر من الجزء، والكمان المساويان لثالث متساويان. ومن أمثلة المصادرات أو المسلمات Postulates: يمكن رسم خط

(33) ينظر: محمد علي محمد الجندي، مرجع سابق، ص22 ـ 30.

مستقيم بين أي نقطتين، يمكن لأي نقطة أن تكون مركز الدائرة، وكل الزوايا القائمة متساوية. أما التعريفات فإنها قضايا يضعها الرياضي لتحديد مفهوم الألفاظ والمصطلحات الرياضية كالعدد، والنقطة، والمثلث، والزاوية، وما إلى ذلك.

والألفاظ المستخدمة في التعريفات الرياضية إما أن تكون حدوداً أو علاقات. ومن الحدود الحسابية: العدد الصحيح، والكسر، والجمع، والطرح، وما إلى ذلك. ومن العلاقات الحسابية التي يبدأ الرياضي بتعريفها: «يساوي»، «أكبر من»، «أصغر من» وما إلى ذلك، ومن الحدود الهندسية: النقطة، والخط، والزاوية، وما إلى ذلك، ومن العلاقات الهندسية: التوازي، والتقاطع، وما إلى ذلك. وتعريفات هذه الحدود والعلاقات الرياضية ليست ضرورية عامة، كما هي الحال بالنسبة للبديهيات والمصادرات، بل إنها تتوقف على إرادتنا وعلى ما نتفق أو نتواضع عليه، وذلك بخلاف البديهيات، فإنها قواعد عامة يجب على العقل احترامها، وإلا وقع في التناقض.

والاستدلال الذي ينطوي عليه المنهج الرياضي هو أنه استدلال استنباطي، ينتقل من مبدأ عقلي إلى قضايا تنتج عنه بالضرورية دون التجاء إلى التجربة. وبعبارة أخرى، إن نقطة البداية في الاستدلال الرياضي هي مجموعة من القضايا، ليست نتائج لأي برهان، وتسمى هذه القضايا بالمبادىء»[34].

3 ـ إن علماء العرب والمسلمين كما استخدموا في بحوثهم في مجالات العلوم الأساسية المنهج الرياضي، فإنهم استخدموا كل ما يستدعيه هذا المنهج ويرتبط به ويكمله من تحليل كمي، وتعبير عن الواقع المحسوس الذي يلاحظونه وعن نتائج تجاربهم المختبرية بلغة كمية قياسية وبأرقام عددية، واستعمال للميزان استعمالاً فنياً دقيقاً في ضبط مقادير الشوائب في المعادن وغيرها، واستخدام بعض الأجهزة والأدوات في تجاربهم العلمية.

وتلاحظ هذه الخاصية العامة في بحوث جميع العلماء العرب والمسلمين

---

(34) ينظر: نفس المرجع السابق، ص31 ـ 32، 43 ـ 51.

الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية من أمثال جابر بن حيان، وأبي بكر الرازي وابن الهيثم وغيرهم. فقد كان ابن حيان ـ مثلاً ـ من أوائل من أدخلوا علم الميزان وأجهزة الميزان في البحوث الكيمائية، وتدل النتائج التي توصل إليها من أبحاثه الكيمائية على أنه كان على دراية تامة بالميزان التحليلي المضبوط العالي الكفاءة. فقد جعل جابر لكل من الطبائع الأربع ميزاناً. ولما كان الذهب أصبر المعادن على النار فقد اعتبر جابر بن حيان أن الطبائع متوازنة ومتعادلة فيه. أما الفلزات الأخرى فطبائعها غير متوازنة...»[35].

وقد تمكن الرازي من تصنيف المواد المعدنية والنباتية والحيوانية تصنيفاً مضبوطاً ودقيقاً، وأجاد مزج المواد وتركيبها بنسب معينة[36].

ومما يدل على أن العلماء العرب والمسلمين كانوا على دراية تامة بالميزان التحليلي العالي الكفاءة ما أكدته بعض الدراسات الحديثة التي قامت بتحليل ووزن العملات الذهبية في عصر «**هارون الرشيد**» والتي أظهرت نتائجها أن تلك العملات لا يختلف وزن بعضها عن بعضها الآخر إلا بما يقل عن واحد بالمائة من المثقال، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن العلماء العرب والمسلمين قد توصلوا إلى إيجاد الميزان التحليلي الدقيق.

---

(35) ينظر: علي عبد الله الدفاع، مرجع سابق، ص22، 84 ـ 85، 88 كما ينظر أيضاً: د. توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي. (من سلسلة عالم المعرفة الكويتية رقم 87، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس 1985، ص52 ـ 57.

(36) ينظر: جلال محمد عبد الحميد موسى، مرجع سابق، ص53، 113 ـ 114، 123، 158 ـ 159.



د. محمد الحاج الكمالي

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإننا لو رجعنا إلى تاريخ اليونان لوجدنا الكثير من عقلاء الإغريق شككوا في دياناتهم ومعتقداتهم، فسقراط دأب على تجاهل الآلهة وجمع فيثاغورس وأفلاطون بين الفلسفة والدين، وشددا على قضية خلود النفس ليحثا الناس على حسن السيرة والأخلاق وسخر يوريبيديس في مسرحياته من الآلهة، وانتهى الأمر بأن قضت الفلسفة دون عمد على ركائز ذلك الدين الذي كانوا يدينون به لأنه غير معقول.

والسبب أن ذهنية الإغريق لم تصور الآلهة في مظهر قدسي بعيد عن

المفهوم البشري شأنهم في ذلك شأن كثير من شعوب العالم حينما يتصورون الإله صورة مكبرة عن الإنسان، خاضعاً للحتمية عاجزاً عن إعطاء تعليل مقبول لمصير الإنسان، وبنقل تراث اليونان إلى العالم العربي وجد تياران:

أحدهما: حاول إيجاد تفسير لمصطلحات المنطق والفلسفة.

والثاني: ابتعد في تفكيره عن محاولة التفسير التوفيقي وانكر الفلسفة والمنطق دون علم ودراية بهما، ولا ينكر أحد أن العرب أمة كونت حضارة خاصة بها في بداية أمرها ثم انتشرت هذه الحضارة إلى بلدان أخرى بقصد نشر الدين الجديد، وهذه البلدان تميزت بحضارات وتراث ولغات وأدوات كان لها أكبر الأثر على الحضارة العربية الإسلامية.

فإذا أراد أحد الآن محاولة إبراز نقاط الالتقاء بغرض التوفيق بين تراثه والحضارات الأخرى، فسوف يواجه حملة شعواء ربما تضر بحياته ومستقبله، ولكن رغم ما يتوقعه المرء فلا بد أن يستمر لأن عجلة التاريخ لن تتوقف.

وها نحن أولاء دلجنا نبحث في المصطلح الفلسفي ومقابلته بالمصطلح الديني لنرى أولاً ما هي وجهة النظر عند مفكري الإسلام، فوجدنا أن المؤيد والمعارض قد أخطأ كل منهما بسبب بعده عن المنهج العلمي الذي يحتم عليه عدم الانحياز وإصدار الأحكام بعفوية.

وسيحاول هذا البحث إيضاح المصطلح الفلسفي وبيان قربه أو بعده عن المصطلح الديني ومحاولة إيضاح المنطقة الوسطى التي يمكن من خلالها الوصول إلى مركز الملاءمة بينهما وقد اشتملت خطة البحث على ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: دراسة حول إمكانية شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو العكس.

المبحث الثاني: كان الحديث فيه عن جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية.

المبحث الثالث: البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة.

ثم الخاتمة التي توضح السمة الجديدة في هذا البحث والاستفادة منها والله نسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ونسأله العفو عن زلاتنا وإنا إلى ربنا لمنقلبون.

المبحث الأول:

شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي

لقد أقبل فلاسفة الإسلام على دراسات شتى لأنواع الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية عندما ترجمت إلى اللغة العربية وبعد أن أعجبوا بها إعجاباً شديداً حاولوا أن يزاوجوا بينها وبين ثقافتهم الإسلامية.

ومع ذلك فقد اختلفت صفاتهم ومناهجهم تجاه هذا التراث الوافد فكانوا أربع طوائف يخوضون معركة الاستقلالية في الصفات، والمناهج.

الطائفة الأولى:

غلب عليهم الأخذ بالفلسفة الإلهية وعلى ضوء هذا الاتجاه سموا بالفلاسفة الإلهيين وكان أظهرهم بهذا الكندي والفارابي وابن سينا وابن ماجة وابن طفيل وابن رشد، وبين هذه الطائفة صفات مشتركة ومنهج مختلف سيظهر عند الحديث عن الصفات المشتركة والمنهج المختلف.

الطائفة الثانية:

اتخذت دراساتها في الفلسفة الطبيعية كالرياضيات والكيمياء والطب وغيرها وعلى أثر ذلك سموا بالفلاسفة الطبيعيين واشتهر منهم أبو الريحان البيروني، وجابر بن حيان، وأبو بكر الرازي، والحسن بن الهيثم والخوارزمي.

الطائفة الثالثة:

نهجت سبيل الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية وكان أشهرهم الإمام الغزالي، وابن مسكويه وابن خلدون.

الطائفة الرابعة:

أخذت تتجه نحو الفلسفة الإشراقية حيث تأثروا بها في سلوكهم وبنوا من خلالها منهجهم الفلسفي وأبرز هؤلاء السهروردي المقتول وعبد الحق بن سبعين والشيرازي، وابن كمونة وقطب الدين الشرازي ونصير الدين الطوسي وملا صدر الشرازي وكلهم متأثرون بمدرسة السهروردي صاحب مدرسة الإشراق. ويرى أغلب مفكري الإسلام أن الفلاسفة المسلمين يشتركون جميعاً في احتواء فلسفتهم للعناصر التالية:

الأول: الإسلام والفكر الإسلامي.

الثاني: الفلسفات الشرقية والغربية التي تأثروا بها.

الثالث: الملاءمة والتوفيق بين الفكر الإسلامي والفلسفات الأخرى.

ولعل الناظر إلى هذه العناصر بتدقيق تتأكد له السمة القائلة: «إن الفلاسفة المسلمين بنوا مدارسهم ومناهجهم على عملية التوفيق بين الدين والفلسفة» وجعلوا هذه العناصر أساسية، فكل من تتوافر في فلسفته هذه العناصر فهو فيلسوف وإن فقد إحداها فليس بفيلسوف.

وفي الحقيقة إن هذه العناصر المشتركة لم تخرجهم إلى بر الأمان كما كانوا يتوقعون، بل لما بدؤوا يقعدون مناهجهم رأوا أنفسهم مختلفين فتعددت مدارسهم بل ربما وصلت في بعض الحالات إلى مرحلة التباين كما هو معروف بين ابن رشد وابن سينا والفارابي، ونقض بعض القضايا التي أثبتها الفارابي وابن سينا من ابن رشد وخاصة في العلم الإلهي وبالأخص نظرية الفيض التي رآها الفارابي وابن سينا ومن قبلهما أفلوطين بأنها حلت مشكلة الخلق دليل على هذا الاختلاف المنهجي. والذي نراه أن هذا الاختلاف له مبرراته:

1 ـ أن الفترة الزمنية المتباعدة بين فيلسوف وآخر مكنت الخلف من عدم قبول رأي السلف وأضافوا معرفة جديدة تلاءمت مع الواقع الجديد بالنسبة للخلف.

2 ـ أن الظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها الفيلسوف لا بد أن

تضفي عليه الظاهرة السياسية والاجتماعية تأثيراً كبيراً سلباً أو إيجاباً! فيرغم في بعض الآحايين إلى أن يوافق الشرعية الواقعية، بإيمانه المطلق على ضرورة التغير فيعيش تحت وطأة التقية حتى ينتقل من هذا العالم إلى عالم آخر وتخرج تلك الآراء بعد فترة زمنية وكأنها تمثل ذلك الفيلسوف فيقيم على ضوئها وهي لا تمثل رأيه الحقيقي. وهي مشكلة سياسية واجتماعية وجدت قديماً ولا تزال موجودة حتى يومنا هذا.

3 ـ إن الكم المعرفي الذي يتصف به (س) أو (ص) من الناس يجعل كل واحد منهم يقعد لمنهجه بحسب الكم المعرفي إضافة إلى القدرة المنهجية التي تجعله يوظف معارفه بحسب القدرة وصحة المنهج فيتوصل كل واحد منهم إلى نتائج مختلفة تفتح للأجيال القادمة الرغبة في الاطلاع والمشاركة في الرأي والإسهام في وضع لبنة جديدة للفكر الإنساني.

وهناك في تصورنا مبررات أخرى لا يسمح المجال لذكرها. وعلينا الآن أن نتصور الفلاسفة المسلمين وهم يعيشون في مجتمع مليء بالصراعات السياسية والفكرية والدينية، وكلهم مسلمون سواء كانوا عرباً أم غير عرب اختلفت مذاهبهم وآراؤهم حول التوفيق بين ما يدينون به على أنه دين إلهي وبين ما عرفوه من الثقافات الأخرى واعتقدوا أنها صحيحة.

فلا بد إذاً أن يخوضوا في معمعة الاجتهاد وتطرح كل مدرسة من المدارس الفلسفية السابقة الذكر رأيها وتوفيقها بين الدين والفلسفة.

فإذا حاولنا دراسة ما تضمنه البحث الأول من إمكانية شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو العكس فإننا سنجد أمامنا ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

الملاءمة من خلال عنصر المساواة بين الاصطلاحات التي وردت في العقيدة الإسلامية، والمصطلحات التي جاءت في الفكر الإغريقي، وتُعدُّ هذه الملاءمة سطحية كتفسير مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو تفسير مصطلح فلسفي بمصطلح ديني ـ كتفسير الملك في العقيدة الإسلامية بالعقل في التفكير

الإغريقي وكتفسير الشيطان الذي ورد في العقيدة الإسلامية بالنفس الغريزية والشهوانية في الفكر اليوناني[1] وبيان هذه المشكلة أن الفلاسفة المسلمين وجدوا نصوصاً في القرآن الكريم تصف الملائكة بأنهم أصحاب طبيعة خير ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [سورة التحريم، الآية: 6] وكذلك صورته الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية بأنه موجود علوي لا علاقة له بالمحسوسات. ثم جاءت الفلسفة لتضع تصويراً للعقل ووصفته بأنه طبيعة تختلف عن طبيعة بقية الموجودات الأرضية، ويتميز أنه من عنصر واحد، وإذا كان من عنصر واحد فهو أقرب إلى الانسجام وإذا كان أقرب إلى الانسجام فهو قريب من الكمال. . وإذاكان قريباً من الكمال فهو قريب من الخير لأن من كثرت عناصره قل فيه الانسجام وكثر التنافر[2].

ثم إن هذا العقل في نظر الفلسفة هو الذي يحمل رسالة الموجود الأول إلى الموجودات الأرضية، تماماً كما يقرر الدين أن الملك هو الذي يحمل رسالة الله إلى أنبيائه. لذلك قال فلاسفة الإسلام إن الملك هو العقل إذا تحدثوا عن الدين، وقالوا إن العقل هو الملك إذا تحدثوا عن الفلسفة[3].

فإذا انتقلنا إلى المثال الثاني وهو مسألة النفس والشيطان فإننا سنجد أفلاطون قد قسم النفس إلى ثلاث قوىً:

الأولى: يراها مصدراً للخير وهي قوة العقل، فالعقل يميل دائماً إلى الخير.

الثانية: مصدر الشر وهي النفس الشهوية الغريزية التي تسعى دائماً لإرضاء حاجاتها المادية.

الثالثة: القوة الوسيطة كما يسميها أفلاطون في جمهوريته. يرى أنها تنحاز إلى أحد الطرفين، وتوصف هذه القوة بالحماسة أو الغضب[4].

---

(1) د/ محمد نعيم وعوض حجازي في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص 176.

(2) نفس المصدر ص 176.

(3) نفس المصدر ص 177.

(4) أفلاطون «الجمهورية» ص 443 وانظر أميرة حلمي مطر الفلسفة عند اليونان ص 207.

هذا الطرح من أفلاطون في تحديد مصدر الخير والشر وصل إلى مفكري الإسلام وقد عرفوا قبله ما قال الدين عن النفس وتقسيماتها إلى ثلاثة أقسام أيضاً وهي:

- النفس المطمئنة. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر، الآية: 27].

- النفس اللّوامة. قال تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ * وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة، الآيتان: 1 ـ 2].

النفس الأمارة بالسوء. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ﴾ [سورة يوسف، الآية: 52].

فكان لا بد للفلاسفة المسلمين من المحاولة الجادة للتوفيق بين ما تنص عليه الفلسفة وما ينص عليه الدين، من قبيل الموازنة والمساواة بين ما ينص عليه الدين وما تنص عليه الفلسفة فقالوا: ما دام الشيطان المذكور في القرآن هو مصدر الشر والوسواس، وجعل من مهمة الإنسان مكافحة هذا الشيطان. قالوا إن الشيطان هو النفس الشهوية الغريزية ورأوا أنفسهم أنهم وصلوا إلى التوفيق لأنهم لم يروا بين هذه الموازنة تناقضاً[5].

الاتجاه الثاني:

الملاءمة من خلال التأويل: المجاز أو الاستعارة: والتأويل كما يعرفه العلماء على قسمين إما أن يكون تفسيراً لمعاني الألفاظ كما فعل الطبري حيث سمي تفسيره تأويل القرآن. وهذا النمط من التفسير مقر ومأخوذ به لدى جميع علماء المسلمين ولا يعترض عليه مذهب السلف. والقسم الثاني من التأويل هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى المرجوح لدليل يقترن به[6] وقد ذكر العلماء أن المتأول يجب عليه وظيفتان:

---

(5) نعيم وحجازي، في الفلسفة الإسلامية ص 177 مرجع سابق.

(6) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل ص 24.

ـ **إحداهما**: احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه.

ـ **ثانيهما**: بيان الدليل الموجب لصرف اللفظ إليه عن المعنى الظاهر[7].

إن هذا الاتجاه قد تميز بعمق الغموض ولذلك لا يستطيع إدراكه إلا الأذكياء ولذلك أخذ به الفلاسفة المسلمون بعد دراسة عميقة كان غرضهم الأول التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال استعمال المجازات اللغوية بحيث يحافظون على النص الديني ويبقى تمسكهم بالمصطلح الفلسفي غير مرفوض ما دامت الملاءمة قائمة. غير أن المتأمل الدقيق في هذا الاتجاه يرى أن الملاءمة غير سليمة وأن الفلاسفة حاولوا تأويل المصطلح الديني بمصطلح غامض ويصعب فهمه عند كثير من المتخصصين ما بالك بغيرهم وبالمثال تتضح الرؤيا أكثر.

هناك نظرية في الفلسفة عرفت بنظرية «الموجود المطلق» وهناك لفظ جاءت به الديانات متفقة وهذا اللفظ هو (الله) فجاء الفلاسفة المسلمون ومنهم الكندي أول الفلاسفة رأى أنه لا فرق بين لفظ الموجود المطلق ولفظ «الله» في المعنى والمدلول وإنما الفرق لفظي فقط، والمتأمل في هذه الألفاظ للوصول إلى مقارنة بين الخصائص التي اتصف بها «الموجود المطلق» عند من كون هذا المصطلح وبين الخصائص التي اتصف بها لفظ الجلالة. يجد أن لفظ الموجود المطلق جاء به أرسطوطاليس[8] ووصفه بصفات استبعدتها الأديان لأنها تتنافى مع كمال الموجود المطلق كالثبات وعدم التحرك وأنه يعرف ذاته ولا يعرف غيره وأنه لا يعلم الجزئيات وغير ذلك من الصفات التي تتنافى ونصوص الدين الإلهي. بخلاف لفظ الجلالة فإنه اتصف بصفات الكمال المطلق من حيث الوجود ومن حيث الفعل فهو حي قادر ومريد عالم بكل شيء لا تخفى عليه خافية، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور وهذه أوصاف لا يمكن أن تليق بأحد سوى الله الخالق البارىء المصور. وعلى ذلك فهذه الملاءمة التي وضعها الكندي غير سليمة لأنها اعتمدت على العسر والغموض.

---

(7) نفس المرجع ص 24، 25.

(8) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ط نخبة التأليف والترجمة والنشر 1966 القاهرة.

الاتجاه الثالث:

الملاءمة من خلال الرمزية (أو التوفيق الرمزي) وهذا ما يسمى بالتفسير الرمزي أو الإشاري لدى الصوفية، ويقصد به تأويل الآيات على خلاف ما يظهر منها بتخصيص إشارة خفية، تظهر لأرباب السلوك الصوفي.

إن الأساس الذي بني عليه التفسير الإشاري هو رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة ينكشف له فيها المعنى الباطن للآية[9] والواقع أن هذا المنهج يتمثل في أن النص القرآني له ظاهر وباطن وأن فهم الظاهر متاح لأرباب علوم الظاهر، أما باطنه فوقف على أولئك الذين اصطفاهم الله فأعانهم على رياضات ومجاهدات تؤدي إلى صفاء البصيرة، فتمكنوا بعد ذلك من استبطان العبارة واستخراج الإشارة اللطيفة منها[10].

لذلك فإن العلماء قد اشترطوا لصحة التفسير الإشاري أو الرمزي وقبوله شرطين:

- **الأول**: أن يكون قائماً على مقاصد اللغة العربية والمتعارف عليه في لسانهم.

- **الثاني**: أن يشهد لهذا التفسير الإشاري نص آخر في مكان آخر دون تعارض.

فمثال الأول ما جاء في تفسير القرآن العظيم للعلامة الصوفي سهل التستري عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 22] قال الأنداد هي الأضداد، وأكبر الأضداد هي: النفس الأمارة بالسوء المتطلعة إلى حظوظها بغير هدى من الله، وهذا التفسير يختلف عن التفسير المأثور الذي ينص على أن الند هو الشريك والمثيل أو الشبيه[11].

ومثال الثاني: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 41] فذكر سهل التستري أن ظاهر الآية والمراد بأول بيت «هو

---

(9) د/ محمد حسين الذهبي علم التفسير.

(10) د/ إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري، سيرته ومذهبه في التصوف ص 109.

(11) راجع الدر المنثور للإمام السيوطي ج1 ص 87 ط 1983 دار الفكر بيروت.

بيت الله الحرام بمكة، لكن المراد الباطني هو الرسول (ص) يؤمن به من ثبت الله في قلبه التوحيد من الناس.

وقد أثبت الإمام القشيري رحمه الله في كتابه لطائف الإشارات أن القرآن له ظاهر وباطن بدليل تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[12] قال الغنيمة ما يحصل عليه المؤمنون من أموال الكفار إذا ظفروا عند الجهاد والقتال معهم. والجهاد قسمان جهاد الظاهر مع الكفار، وجهاد الباطن مع النفس والشيطان، وكما أن للجهاد الأصغر غنيمة عند الظفر فكذلك للجهاد الأكبر غنيمة وهو: أن يملك نفسه التي كانت في يد عدو له: الهوى والشيطان، وكانت ظواهره مقراً للأعمال الذميمة، وباطنه مستقراً للأحوال الدنيئة، فيصير محل الهوى مسكن الرضا، ومقر الشهوات والمنى، محلاً لم يرد عليه من مطالبات المولى، وتصير النفس مستلبة من إصدار الشهوات والقلب مختطفاً من وصف الغفلات، والروح منزوعة من أيدي العلاقات والسر مصوناً من الملاحظات، وكما أن من جملة الغنمية سهم لله ولرسوله، وهو الخمس ما هو غنيمة على لسان الإشارة سهم خالص لله، وهو ما لا يكون للعبد فيه نصيب لا من كرائم العقبى ولا من ثمرات التقريب ولا من خصائص الإقبال فيكون العبد عند ذلك محرراً خالصاً لله وبالله يمحو ما سوى الله[13].

وهذا النص أوردناه على طوله هذا لنثبت أن الرمز أو الإشارة لم يختص به الصوفية الفلاسفة فقط وإنما أيضاً كان منهج صوفية أهل السنة والجماعة علماً أن القشيري أشعري العقيدة.

ومن التفسير الرمزي ما نقل عن الشيخ ابن عربي وهو من الصوفية المتفلسفة في قول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[14] يثبت ابن عربي

(12) الإمام القشيري لطائف الإشارات ص 46 نقلاً عن د/ إبراهيم بسيوني. الإمام القشيري ص 120 مرجع سابق.

(13) نفس المصدر ص 120.

(14) ص 180 مرجع سابق.

في تأويل هذه الآية أنها تدل على وحدة الوجود، كما ذكر ذلك د/ نعيم، د/ حجازي في كتابهما في الفلسفة الإسلامية وصلاتها في الفلسفة اليونانية[15] ولكن بعد الرجوع إلى الفتوحات المكية لابن عربي المجلد الحادي عشر ص 9 ـ 25 وجدنا إشارته على الآية المتقدمة الذكر في سياق حديثه حول نسبة التنزيه والتشبيه اللتين للحق، يقول: «فثم» ظرف، ووجه الله ذاته وحقيقته ثم أثبت وحدة الوجود بقوله: فمن قال في رؤيته: (ما رأى الله إلا الله) فهو العبد الكامل وهذه أسمى درجات المعارف، والواقع أن تفسير وجه الله بذاته وحقيقته تفسير مدرسة الاعتزال ولا علاقة له بوحدة الوجود، وأما النص الأخير فإن وحدة الوجود فيه واضحة. وكلا التفسيرين مخالف لمذهب أهل السنة.

فإذا انتقلنا إلى مثال آخر لابن عربي يستعمل من خلاله منهجه الرمزي فأمامنا حديث أخرجه مسلم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان إذا دخل مكة دخلها من الثنية العليا، ويخرج من الثنية السفلى[16]. يقول ابن عربي: الثنية العليا تسمى «كدى» بالضم والقصر، ثم بدأ يوضح المعنى الرمزي «لكدى» حيث قال: فلهذا شرع الدخول إلى مكة من «كداء» بفتح الكاف، للفتح الإلهي في كاف التكوين من قوله تعالى: «كن» والمد للإمداد الإلهي بالعطاء من العلم الذي هو أشرف هبة يعطيها الحق من قصده[17].

ووحدة الوجود إذا رجعنا إلى أصلها لوجدنا لها أصولاً ثلاثة:

الأصل الأول: الفلسفة اليونانية، وقد اشتهر من الفلاسفة اليونان الذين يقولون بوحدة الوجود كثير فمن المدرسة الأيلية، أكسنوفان الذي بشر بالميتافيزيقا وكان أستاذاً لهيراقليطس وشن حملة شعواء على آلهة اليونان وسخر منها وتوصل من خلال دراسته إلى وحدة الوجود، فأثبت أولاً وجود إله واحد قديم غير محدث، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر، وكله بصر وكله

(15) الشيخ الأكبر ابن عربي: الفتوحات المكية ج 11 ص 209.

(16) ابن عربي: الفتوحات المكية مجلد 11 ص 209، 210.

(17) د/ علي سامي النشار / د/ محمد علي أبو زيان د/ عبدي الراجحي/ هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الإسلامي ص 263 ط1، 1969، دار المعارف مصر.

سمع وكله فكر، ولكنه منزه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا، إنه الواحد، الأعظم بين الآلهة والناس، إنه لا يتحرك، ولكنه يحركنا[18] ومن نظريته هذه في الإله الواحد انتقل إلى نظريته في الوجود الواحد. ولكن هل الله الواحد شيء والوجود الواحد شيء آخر؟ والإجابة عن هذا السؤال يوضحها النص الذي نقل عن أرسطو يقول فيه: «إن أكسانوفان حين أشار إلى مجموعة العالم، قال إن الواحد إله[19]». العالم إذاً واحدُ والواحد إله، فأكسانوفان إذن من أصحاب وحدة الوجود ولذلك فهو يشبه متصوفة وحدة الوجود وليس صحيحاً ما يقال إنه يشبه المعتزلة في العالم الإسلامي[20].

وكذلك وجدت وحدة الوجود في مذهب الرواقية لأنهم صوروا العالم حياً له نفس حار هو نفسه العاقلة التي تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً، فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، وهي «الله» والمادة هي المبدأ المنفصل، ثم بعد ذلك ترى هذه المدرسة أن النار كانت في الخلا ـ اللامتناهي ـ ولم يكن عداها شيء وتوترت فتحولت إلى هواء وتوتر الهواء فتحول ماء وتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولدت فيه «بذرة مركزية» هي قانون العالم «لوغوس» بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها في بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث إن كل حي فيها هو مزيج كلي من ذريته جميعاً[21] فهذه هي قاعدة وحدة الوجود عند الرواقيين لذلك قالوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي[22] حتى الله وصفاته الموغلة في التجريد تُفسَّر لديهم تفسيراً مادياً خالصاً لذلك فليس في الوجود شيء إلا المادة[23] فالوجود إذن واحد.

---

(18) (19) نفس المرجع.

(20) حجازي ونعيم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص 200.

(21) د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ص 25 ط (5) 1979 م وكالة المطبوعات الكويتية دار العلم بيروت ـ لبنان.

(22) نفس المرجع ص 23.

(23) د. عبد اللطيف محمد العبد هامش رسالة لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود سعيد روس ص 29.

وقد ظهرت وحدة الوجود في الفلسفة الهندية وخاصة في الديانة الشعبية لديهم، فقد تأسس من فكرة بدء الخلق وحدة وجود ساذجة لم تلبث أن تحولت إلى وحدة وجود فلسفية عمت أرجاء بلاد الهند كلها. وقد أشار البيروني إلى هذا في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» فالديانة البرهمية تقوم على مبدأ الوجود والعدم وإن الوجود الحقيقي هو للإله الأكبر (براهما) وأن ما عداه عدم، لأن براهما موجود في كل كائن من كائنات الوجود وأخص من ذلك هو القوة المدبرة والمحركة للبقر وسائر الحيوانات والأنهر والمياه ولذلك عبدت هذه الأشياء.

ويرى بعض الباحثين أن ابن عربي وابن سبعين وغيرهم من فلاسفة المسلمين المتصوفة أخذوا اعتقادهم هذا من الاعتقاد الشائع عند البراهمة والبوذيين، وتبعهم على ذلك بعض الفلاسفة المحدثين[24].

والواقع أن الحكم على ابن عربي (أنه تابع ومقلد لمذهب الهنود في مسألة وحدة الوجود) أمر بعيد ليس لأني أوافقه على هذا المذهب بل بالعكس إني أرفض الاعتقاد بوحدة الوجود، ولكني أرى بأن ابن عربي ذلك العلم الشامخ لا يمكن أن يكون مقلداً لمذهب الهنود وهو أوسع منهم علماً وحكمة ومعرفة، ولكني أرى أنه توصل إلى هذا الاعتقاد من خلال دراسته وتأمله الدقيق لنصوص القرآن الكريم فلما رسخ هذا المذهب عنده فسر النصوص بما يتناسب ومذهبه على الطريقة الرمزية، فابن عربي إذن وصل إلى تفسيره الرمزي من خلال وحدة الوجود التي اكتشفها في النص القرآني من وجهة نظره وهي وحدة وجود دينية وليدة فرط إيمان قائم على نزعة صوفية. يقول ابن عربي «ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده».

---

(24) مجمع اللغة العربية/ المعجم الفلسفي ص 212 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة 1979 م.

المبحث الثاني
جذب الفكرة الدينية
إلى ناحية الفكرة الفلسفية

الأسلوب التوفيقي في هذا المحبث هو أن يسير بالرأي الديني رويداً رويداً حتى يصل به إلى الرأي الفلسفي وقد يكون هذا الرأي شرقياً أو غربياً فإن كان شرقياً عُد من قِبَلِ المتصوفة أصحاب وحدة الوجود وإن كان غربياً عُد من عمل الفلاسفة الإلهيين أو الطبائعيين فمثال جذب الرأي الديني أو الرأي الفلسفي الغربي «مسألة واجب الوجود والعلم بالكليات» وسنوضح ذلك فيما يلي:

أولاً: مسألة واجب الوجود:

هذا اللفظ لم يكن مستعملاً في الفكر الإسلامي (في مرحلته الأولى) ولم يسمع هذا اللفظ لدى علماء الكلام قبل وصول التراث اليوناني والواضح من خلال الدراسة أن الفارابي هو الذي وضع هذا المصطلح في الفكر الإسلامي.

إن علماء الكلام كانوا يستعملون لفظ الجلالة «الله» حال إثباتهم لوجوده فكانوا يستدلون على وجود الله من خلال الاستدلال بالصنعة على الصانع أو بالحادث على المحدث، وهو ما يسمى بدليل الحدوث، فلما جاء الكندي عرف أن في فلسفة الإغريق ما يذكر بالوجود المطلق فرأى أنها تساوي تماماً لفظ الجلالة «الله» في الدين، فبدأ في استعمالها ولكن بقلة، ولم يعتمد عليها حال إثباته لوجود الله تعالى، ولم يقسم الوجود إلى واجب وممكن كما فعل الفارابي في هذا الاتجاه.

والوجود كلمة اختلف المفكرون في تعريفها فمنهم من يرى أنها لا تحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه في ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه. فقد عرف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الحصول أو الشيئية أو بما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث ومحدث وقديم أو بما يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه.

فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من المعرَّف في الواقع[25] وتعريف الشيء بما هو أخفى منه، غير جائز في علم المنطق لذلك فالوجود يُعَدُّ عند هؤلاء من البديهيات التي لا تحتاج إلى إثبات يدلل عليها.

وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا[26] وقد عرفه ابن سينا: بأنه الذي لا يمكن أن يكون من غيره أو يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده[27]. وبالرجوع إلى بعض الكتابات الخاصة بأوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام اتضح أنهم لم يستعملوا هذا المصطلح في بداية تأسيس المدارس الكلامية[28] وإذا رجعنا إلى مذهب السلف نجد أكثرهم يرفض التعامل مع المصطلحات التي جاءت من قبل الفلاسفة اليونان والتي لم توجد في كتاب الله أو سنة رسوله كالجوهر والعرض والصورة والهيولي والوجود والامتناع والإمكان وغيرها من الألفاظ الدخيلة[29] وقد ذكر بعض العلماء أن المصطلحات التي جاء بها علماء الكلام والفلاسفة كالجسم والمتحيز والجزء الذي لا يتجزأ أو المادة والاجتماع والاقتران والجهة والحركة والكمون والتولد والكون وغيرها مصطلحات غير شرعية لسببين:

أحدهما: أن الألفاظ التي وضعها الفلاسفة والمتكلمون مجملة تحتمل أكثر من معنى واستعمالها في معنى واحد خاصة في العقائد يوهم غير العارف أنها ألفاظ شرعية والأمر ليس كذلك.

---

(25) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ج1 ص 127 تحقيق د/ عبد الرحمن عميرخ ط1 مكتبة الكليات الأزهرية وانظر أيضاً جميل صليبا المعجم الفلسفي ج1 ص 58.

(26) الجرجاني: التعريفات.

(27) ابن سينا: رسالة في الحدود ص 79.

(28) د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1 ص 381 وما بعدها وانظر إلى إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية د/ محمد عبد الهادي الوريدة ص 80 وما بعدها. وانظر أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، علي مصطفى الغرابي ص 33 وما بعدها.

(29) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ج1 ص 210 تحقيق د/ محمد رشاد سالم ط1 جامعة محمد ابن سعود الرياض 1399 هـ 1979.

ثانيهما: أن هذه المصطلحات تحمل في طياتها متناقضات كثيرة بل ما تؤدي إليه هذه المصطلحات لا تتناسب والمنهج الديني[30]. والواقع أن الفلاسفة طرحوا مسألة واجب الوجود كقاعدة أساسية بجانب ممكن الوجود فهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن، ومن هنا بدؤوا يحددون صفات الواجب والممكن بحيث يتسنى لهم إصدار الأحكام على الجانبين ورأوا أن هذه الطريقة أولى وأسلم من طريقة الجواهر والأعراض عند المتكلمين أو طريقة الحدوث أو التدبير والعناية عند الكندي فقال الفارابي: «كل معلوم إما موجود وإما معدوم، والموجود إما ممكن الوجود وإما واجبه، ولا يخرج شيء من المعقولات عن هذه الأقسام الأربعة[31].

وتقسيم الموجود على هذه الصفة من الفارابي طريقة منطقية بحتة لأنه أبطل التسلسل والدور وأثبت علة أولى أطلق عليها «الله» ولا يمنع أن نسوق الدليل الذي أثبته الأستاذ دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) قال: لما كان الممكن لا بد أن يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لا علة لوجوده، له بداية الكمال الأسمى وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، لا حاجة له بشيء يمد بقاءه، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء فيه كلها واحد وله غاية الكمال والجمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه عليه ذاته، ومعنى الموجود الواجب، يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له، فلو كان ثمة موجودان، كل منهما واجب الوجود لكانا

---

(30) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج1 208 وما بعدها (الوجه السابع عشر) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله ط1 جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض 1399هـ 1979م. وانظر أيضاً «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» رسالة ماجستير تحت الطبع لمؤلفه محمد محمد الحاج الكمالي ص 231.

(31) حجازي ونعيم/ في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص 202 مرجع سابق.

متفقين في وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً، وهذا الموجود الأول الواحد المتعين نسميه (الله).

فتقسيم الفارابي للوجود إلى قسمين ومن قبله الكندي ومن بعده ابن سينا، دليل واضح على أن هذا الاختيار لتقسيم الاثنين إنما هو منزع ديني أوردت النصوص القرآنية ذلك في كثير من الآيات تصور فيها التفرقة بين الله الموجود المطلق، وبين الموجود الحسي والمعنوي الداخل في نطاق الإمكان، وأثبت النص الديني أن هناك رباً واحداً فقط، وبقية الموجودات لما سواه مربوبة له مرتبطة به تطلب العون منه في كل نطاق الرحمة العامة سواء كان الطلب من مؤمن أو كافر فلا بد إذن من إثبات الأثنينية بين الخالق والمخلوق وبين الرب والمربوب وهذه الحالة تؤدي إلى إثبات الرب من ناحية الوجوب، وإثبات المربوب من ناحية الإمكان.

فالغاية إذاً كانت واحدة، فليس اختلاف اللفظ أو التعبير بين من يثبت الله من خلال التقسيم الديني أو من يثبته من خلال التقسيم الفلسفي بضائر ما دامت النتيجة واحدة.

لنستمع معاً إلى بعض النصوص القرآنية التي تفرق بين الواجب المطلق وهو الرب تعالى وبين المربوب أو بين العابد والمعبود يقول الحق تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 115]. فاللام في قوله «لله» تدل على الملكية المطلقة عند جميع المفسرين ومعناها أن المشرق والمغرب هما ملك لله وما بينهما من الجهات والمخلوقات فيشمل الأرض وما عليها والكون وما فيه[32] ويقول تعالى: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 116]. فاللام في

(32) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 139 ـ 140. وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص 1 وما بعدها مطبعة محمد علي صبيح بدون تاريخ وانظر كذلك الفارابي نوابغ الفكر العربي 31 سعيد زيدان ص 38. انظر أيضاً في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية نعيم وحجازي ص 220 بدون تاريخ دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة.

قوله (له) للملكية أيضاً فهو يملك ما في السموات والأرض ويخر له كل شيء في الكون ساجداً قانتاً سواء كان حياً أو جماداً.

وفي سورة الأنعام، الآية (59) يثبت الله لنفسه صفة العلم المطلق ولتكون تربية للعباد يستخرجون منها المسافة البعيدة جداً بين صفة العلم المحدودة في الإنسان وبين صفة العلم المطلق لله تعالى فقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ويقول تعالى في سورة الحديد من الآية الأولى إلى الآية السادسة واضعاً أمامنا أكثر من صفة إلهية يهيمن بها على كل الوجود: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ * يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ۚ وَهُوَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 1-6].

فهل بعد سياق هذه النصوص القطعية شك في أن التقسيم اللاتيني للوجود إنما هو تقسيم ديني بحت، والسؤال الآن ما الذي يترتب على من يرى تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث وبين من أثبت تقسيمه إلى واجب وممكن؟.

من وجهة نظري لا يترتب على ذلك شيء يخل بالقيمة الدينية، بدليل أن تقسيم الموجود إلى واجب وممكن هو نفس تقسيم علماء الكلام إلى قديم وحادث فالقديم يقابل الواجب، والحادث يقابل الممكن هذا من الناحية الفلسفية والكلامية فإذا حاولنا أن نضع هذا التقسيم الفلسفي والكلامي في مقابلة التقسيم الذي طرحته الأديان وخاصة الدين الإسلامي وجدنا كما سبقت الإشارة إليه أن تقسيم الوجود إلى خالق ومخلوق أو إلى رب ومربوب أو إلى عالم الغيب والشهادة هو نفس التقسيمات الفلسفية أو الكلامية مع اختلاف في الألفاظ فقط مع العلم بأن نتيجة التقسيمات كلها واحدة. وعلى هذا الأساس استطاع الفلاسفة أن يجذبوا هذه الفكرة الدينية الخاصة بالاثنينية (وجود الله والعالم) وأقاموها على

المصطلحات الفلسفية في واجب الوجود وممكنه، وأثبتوا وجود الواجب أولاً ثم أثبتوا له كل صفات الكمال والجلال كالحياة والقدرة والعلم والإرادة وتصريفه للكون كله صغيره وكبيره بحياة وقدرة وعلم وإرادة[33].

ثانياً: العلم بالكليات:

العلم بالكليات يدخل ضمن العلم الإلهي، ومن يرى التحدث عن العلم بالكليات لا بد له من أن يتعرض للعلم الإلهي بصفة عامة فيذكر تعريفه والعمل الذي يقوم به هذا العلم المطلق ثم بعد ذلك يتم مناقشة هذه الآراء التي طرحت على الفكر الإسلامي في تحديد العلم الإلهي بالعلم الكلي دون الجزئيات وكيف تم ذلك التفسير من قبل الفلاسفة. فالعلم لغة، هو مطلق الإدراك[34] عند من يرى تعريفه، لأن بعض العلماء من الأشاعرة كإمام الحرمين يرى أن العلم لا يحد لعسره ودقته ولعدم وجود ما يضبطه[35] كذلك الإمام فخر الدين الرازي يرى عدم تعريفه لجلائه، بدليل أن كل إنسان يعلم بوجود نفسه ضرورة، والعلم بحصول العلم يتوقف على تصوره، فإذا كان العلم بحصوله ضرورياً لم يصح اكتسابه[36] والواقع أن هذا القول من الإمام فخر الدين الرازي مناقض لنظرية المعرفة لديه. حيث أنكر المعرفة الفطرية والضرورية وأثبت أن المعرفة بشكل عام لا تنال إلا من خلال الاكتساب مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [سورة النحل، الآية: 78]. وقد يطلق العلم ويراد به العالمية يقال علم الله تعالى والمراد عالميته. ومنه قوله تعالى: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 89].

أما تعريف العلم في الاصطلاح، فهو صفة وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق إحاطة وانكشاف دون سبق

---

(33) الإمام الشوكاني: فتح القدير ج1 ص 131 ط2، مطبعة مصطفى الحلبي 1382هـ.

(34) ابن سينا: الرسالة العرشية ص 15 وما بعدها تحقيق د/ إبراهيم هلال ط1 1980م.

(35) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ط2 ص 99 وانظر المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية ص 123.

(36) إمام الحرمين: الإرشاد ص12.

خطأ أو جهل[37] والناظر إلى هذا التعريف يجد أن العلم الإلهي قد شمل كل شيء فهو إذاً مطلق مثل الموصوف بهذه الصفة فهو مطلق وصفته مطلقة ويبقى علينا البحث عن لفظة الإطلاق ماذا تعني؟ أما النص الديني فقد أثبت الإحاطة لعلمه تعالى بقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾[38] والإحاطة معناها مطلق لأن العلم الشامل لازم لذاته تعالى، وتفسير علم الإحاطة الكلي يخرج الجزئي وإخراجه دليل على جهل بعض ما في يثبتان شمول خلقه تعالى للعالم، فدل على تمام علمه بجميع الأشياء فكيف يقع فعل الجزئي دون أن يشمله علم الإحاطة. فإسقاط إحاطة العلم للفعل الجزئي حال حدوثه في هذا المقام غير سليم لأن من خلق الأشياء وتكفل بالإشراف عليها سراً وعلانية لا يمكنه الجهل بحدوث الشيء الجزئي منه.

وهذه هي وجهة نظري على اعتبار أن صفة العلم قديمة كموصوفها أما من يرى أن صفة العلم حادثة كما يذكره البغدادي في كتابه أصول الدين، إن الزرارية والجهمية يقولون بحدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها «فإذا قيل لهم إذا جاز أن يحدث معلوم قبل علمه به، فهلا جاز أن يحدث كل شيء ولا يكون عالماً به وهذا يغني عن كونه عالماً[39]، فإنهم لم يرتضوا بهذا ولا يخفى أن الجدل والمناقشة في إثبات العلم الإلهي التي طرحها الإمام فخر الدين الرازي في كتابه الموسوعي المطالب العالية، تدل على إثبات علم الله بالجزئيات دون أن تتغير صفة العلم مع تغير المعلوم وأن هذه التعلقات نسب وإضافات وحصول نسب وإضافات غير متناهية لا يكون ممتنعاً بدليل أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وهذا عند من يقول إن العلم عبارة عن النسبة المخصوصة[40].

---

(37) الإمام فخر الدين الرازي: المطالب العالية ج1 ص 41 وانظر ج1 في نفس المرجع ص 103.

(38) التفتازاني: العقائد النسفية ج1 ص 114.

(39) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 95 ط2/ 1980. بيروت ـ لبنان دار الكتب العلمية.

(40) الإمام فخر الدين الرازي: المطالب العالية ج3 ص 171 ط1987م تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا الناشر دار الكتاب العربي.

فإذا أردنا معرفة رأي الشيخ الرئيس ابن سينا في هذه المسألة الصعبة فإننا سنجده أولاً يضع ثلاثة محاور رئيسية يوضح فيها سيره في هذه القضية: وهو أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات:

المحور الأول: يبين فيه كونه تعالى عالماً بذاته، ثم يبين أن علمه بذاته يوجب كونه عالماً بما سواه.

المحور الثاني: إذا كان الله عالماً بغيره (أي بما سواه) فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته.

المحور الثالث: أن الجوهر المجرد إذا اتحد بالصورة المجردة وحصل التعقل، فالذي يكون مجرداً لذاته أولى أن يكون عقلاً ومعقولاً وعاقلاً[41].

فابن سينا هنا يريد أن يثبت علماً لله تعالى يعلم ذاته به بصفة عامة ثم يوضح من خلال العلم بالذات ضرورة العلم بما سواه لكنه لم يحدد بما سواه. ماذا يقصد به هنا هل العلم الكلي أو الجزئي، ومع تتبعنا لنصوص ابن سينا وجدناه يحدد العلم في نص آخر غير هذا يقول فيه «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمنياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمن والدهر، ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذا كان ما لا يجب لا يكون[42] وهذا النص أوردناه بطوله لأنه شمل عدة أشياء نوجزها بالآتي:

أولاً: نفي العلم الزماني لأن إدراك العلم الإلهي تحت نطاق الزمان معناه إثبات التغير بصفة العلم وإذا أثبت التغير لصفة العلم فإن معناها حادثة ولا يعقل أن يكون الله محلاً للحوادث فصفة العلم قديمة كموصوفها.

---

(41) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات وشروحه ط2 ص 276 ـ 277 ط1 1325هـ المطبعة الخيرية مصر. وانظر أيضاً الإمام فخر الدين الرازي المطالب العالية ج3 ص 119 ط1 تحقيق السقا دار الكتاب بيروت.

(42) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 481 مرجع سابق.

ثانياً: إثبات علمه تعالى بالجزئيات خارج نطاق الزمان وهذا يعني العلم الكلي، والعلم الكلي عند ابن سينا وجود صور الأشياء كلها (الكلية والجزئية) لأنها معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول. ولذلك أردف بقوله: «ويجب أن يكون عالماً بكل شيء عن طريق اللزوم تحت نظرية القضاء والقدر» والقضاء معناه عند ابن سينا، وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع[43].

ويرى أرسطو أن العقل الأول يفكر في ذاته دائماً لأنه عقل محض لا يحتوي على شيء بالقوة[44] فقصر العقل عن التفكير في الذات دون الغير تفكير بعيد لأنه لا يتفق مع اتجاه الأديان السماوية التي تثبت عقل الله المستمر في الخلق من كون وفساد ويشمل خلقه بعناية إلهية وإنما يتفق مع واقعه الاجتماعي القائم على الوثنية.

ثم جاء الفارابي وأثبت أن الله متى أدرك ذاته أدرك ـ لهذا السبب نفسه ـ جميع الأشياء الأخرى ثم يدرك تفاصيلها التي لا نهاية لها لأنه سبب في وجود كل الكائنات عندما يدرك ذاته على أنها منبع لنظام الخير في الوجود[45] وجاء بعده ابن سينا، وأثبت أن من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته. أما الأشياء الأخرى فإنه يدركها على أنه سبب في وجودها ومن ثم يدرك الله جميع الموجودات لأنه سببها[46].

ولقد قابل علماء الكلام وبعض مفكري الإسلام هذا الرأي بأنه بدعة يجب القضاء عليها بأي شكل، لأن القول بأن الله لا يدرك إلا ذاته ينتهي إلى إنكار علم الله بالجزئيات! وهذا القول من علماء الكلام غير سليم لأن الصيغة اللفظية التي أثبتها الفارابي وابن سينا لا تدل على النص العام والاستثناء، كما وردت الصيغة في كتب علماء الكلام وإنما جاءت بالإثبات كقول الفارابي: «الله متى أدرك ذاته

---

(43) الطوسي: شرح الإشارات حاشية ص 77 مرجع سابق.

(44) ابن سينا: النجاة ص 246، 247 مطبعة الحلبي مصر 1938 ط الثانية.

(45) د/ محمود قاسم/ نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 171.

(46) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، نقلاً عن تهافت التهافت ص 698 ط2 دار المعارف بمصر.

أدرك جميع الأشياء الأخرى» وكذلك قول ابن سينا حيث قال: «من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته والله يدرك جميع الموجودات لأنه سببها.

لذلك أورد ابن رشد رأيه في هذه المسألة قائلاً إن هجوم المتكلمين على ابن سينا لم يكن له سبب مقنع[47].

وعلى هذا فإننا لو تفحصنا تراث ابن سينا لرأينا أنه أثبت علم الله المطلق بالجزئيات غير أنه يضع ملاحظة هامة جداً وهي أن إدخال صفة العلم القديمة بالجزئيات الحادثة محدداً بالزمان ينفي عن الله التنزيه وهو ما حاول الفلاسفة أن يتجنبوه لأن الإمام الغزالي يرى أن الله عنده علم الأشياء كلها بجميع أحوالها (تشمل الكلي والجزئي) بعلم واحد لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه، وهو علم بأنه سيكون وهو بعينه علم بوجوده وعلم بانقضائه أما اختلاف أحوال الجزئي فهي إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم[48].

وبالنظر إلى ما أثبته الإمام الغزالي والفلاسفة يتضح أن ما حرره الإمام الغزالي ضعيف ولا يرقى إلى درجة إقناع الفلاسفة. فإن الفلاسفة قد حددوا بالألفاظ أن الجزئيات المشكلة والمحددة بالزمان والمكان لا يعلمها من حيث هي جزئيات متشكلة، بل يعلمها على وجه كلي. ولذلك قالوا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[49] ويعتبر هذا من الفلاسفة أمراً اجتهادياً يخضع للصحة أو غيرها أو لمنطق النسبية كما يرى ذلك ابن رشد حيث يقول: «إن مصدر هذا الاختلاف عدم التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ونظراً إلى أنهم يريدون تطبيق حكم الشاهد على الغائب فإنهم وصلوا إلى طريق مسدود لأن علم الله يختلف عن علم الإنسان من حيث طبيعته لأن علم الله لا يكيف ولا يقاس بعلم المخلوقين[50].

ويرى ابن رشد أن الطريق الذي يعلم الله به أسمى بكثير مما يستطيع العقل

---

(47) د/ محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 151.

(48) ابن رشد: تهافت التهافت ص 711 القسم الثاني مرجع سابق.

(49) سورة الأنعام، الآية: 59.

(50) الشيخ محمد عبده/ بين الفلاسفة والكلاميين ص 367 مطبعة الحلبي الطبعة الأولى 1958م.

تصوره، فيقول: «فعلمه واحد وبالفعل سبحانه، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل فإذا رجعنا إلى ابن سينا لنرى تمكسه بالمنهج التوفيقي نجده يستدل بقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ليوصل القارىء أن صور الأشياء (الكلية والجزئية) حاصلة عند الباري جل شأنه منذ الأزل وهذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه وهي منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره كلياته الثابتة وجزئياته المتحددة الخاصة بوقت دون وقت وهذا التفسير لا يستتبع شيئاً من المحالات في ذاته تعالى فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء، وكيف يغيب عنه شيء، وعنده مفاتيح الغيب والشهادة. وخلاصة هذا المبحث أن ابن سينا أراد أن يوفق بين الدين والفلسفة في العلم الإلهي فقال إن الله يعلم الكليات عن طريق مباشر ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر، وهو علمه بالمبادىء الكلية وطريقة تطبيقها.

لذلك أثارت هذه المشكلة خلافاً كبيراً بين المذاهب الإسلامية ولا يزال حتى الآن! كما أثارت نقمة على ابن سينا بعد الأحكام التي أصدرها الإمام الغزالي عليه لكن ابن رشد حاول أن يخفف هذه النقمة في رده على الغزالي، ولكن كما يقال: سبق السيف العذل ثم جاء عصر التجديد فقام رواده يدافعون عن ابن سينا وخاصة الشيخ محمد عبده في شرحه للعقائد العصرية.

المبحث الثالث:

البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة

إن الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر والفيلسوف، وقد يكون التوفيق واجباً عند مفكري الإسلام بغرض تحقيق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه الذي يراه فوق كل شيء وبين النظر العقلي الصحيح.

ولو رجعنا إلى تاريخنا نتصفحه لوجدنا تلك الصيحة الأولى التي أطلقها أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى عام 255هـ والمتضمنة إنكاره الشديد على من يحرم دراسة الفلسفة والمنطق، وصب إنكاره على من يدعي أن بين الفلسفة والدين تضاداً فقال: إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، ويدخل في ذلك علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع مفيد يهدي الإنسان إلى الخير ويبعده عن الشر، وهذا من وجهة نظره هو ما جاء به الرسل الصادقون صلوات الله عليهم من عند الله، فإنهم إنما جاؤوا بالإقرار بالربوبية لله وحده ولزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، فالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة في الحقيقة ولا منافاة بينهما[51]. وقد جاء بهذه العبارات أثناء عرضه للفلسفة الأولى إلى الخليفة المعتصم ويريد إثبات التوفيق بين الدين والفلسفة. لكنه وفق تارة وأخفق أخرى، ومن هنا اشتد هجومه على خصومه الذين ناصبوه العداء بسبب الدفاع عن الفلسفة والمنطق فقال: «ويحق أن يتعرى عن الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»[52].

فإذا تركنا الكندي جانباً وحاولنا معرفة التوفيق بين الدين والفلسفة لدى الفارابي فإنه وصل إلى مرحلة الغلو في تمجيد فلسفة الإغريق وفلاسفتهم بدليل تأليف كتاب «الجمع بين رأي الحكيمين» وأثبت في هذا الكتاب أن وجود الحكيمين أفلاطون وأرسطو يُعَدُّ إنقاذاً من الله لأهل العقول والأذهان... ولولاهما لكان الناس في حيرة ولبس ثم جاء بعده ابن سينا المتوفى عام 428هـ وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة فوفق تارة وأخفق أخرى واستمرت المسيرة وجاء من بعده ابن حزم فأطلق الصيحة الثانية في كتاب «التقريب لحد المنطق»، وكان شديداً أكثر ممن سبقوه على من ينكر دراسة الفلسفة والمنطق بل تعدى ذلك إلى تقرير وجوب دراسة المنطق والفلسفة وأن من لا يدرسها من علماء

---

(51) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ص 35 ط3 مطبعة حسان القاهرة.

(52) نفس المصدر والصفحة. والقنية معناها: العلم والمعرفة.

المسلمين الذين يتصدرون للفتيا لا تقبل فتواهم إلا بدراسة المنطق[53].

ثم جاء الإمام الغزالي وأسقط على الفلسفة وأوجب دراسة المنطق وبدأ يضع التفرقة بين الاتجاه الديني والاتجاه الفلسفي من خلال منهج مؤداه أن الفلسفة في علم الطبيعة لا غبار عليها أما في العلم الإلهي فإن هفواتها خطيرة والواجب تجنبها. ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى كتبه الثلاثة المشهورة وهي «تهافت الفلاسفة» و«مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم».

وجاء ابن رشد فأطلق تلك الصيحة الثالثة القائلة: «إن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة» فألف كتابه الشهير: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وقد حدد لدراسة هذه المشكلة المبادىء التالية:

1 ـ الشريعة أو الدين توجب الفلسفة.

2 ـ الشريعة لها معان ظاهرة للعامة، وأخرى باطنة للخاصة ومعنى هذا وجود التأويل لبعض الطبقات أحياناً.

3 ـ وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.

4 ـ تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي.

ثم شرح هذه المبادىء بالتفصيل ووصل إلى:

أولاً: أنَّ الشريعة (القرآن والسنة) توجب النظر الفلسفي بدليل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وواضح أن الاعتبار هنا يراد به استنباط المجهول من المعلوم وهو ما يعني به في القياس المنطقي المعروف. كما يرى ابن رشد أن الشريعة توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته.

وقد أشار الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن استشهاد ابن رشد بالآية ليس صحيحاً بحسب رأيه لأن الاعتبار هو الاتعاظ مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء، وأن هناك آيات أخرى أصرح منها. والحقيقة التي نراها هنا أن لفظ الاعتبار يشمل الاتعاظ ويشمل ما أشار إليه ابن رشد لكن

(53) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص 9، 10 تحقيق د/ حسن عباس منشورات دار مكتبة الحياة.

تفسير ابن رشد حقيقة تفسير غير مباشر وهو ما نسميه بالتفسير الإشاري أو الرمزي فالآية دليل في محله لأن ابن رشد فسرها من قبل التأويل أما الدكتور محمد يوسف موسى فإنه ذكر التفسير المعروف لدى المفسرين وهو ما تنص عليه الآية بدون تأويل. وقد أوضح ابن رشد أن التأويل يجب أن يتفق مع قواعد اللغة العربية لأن كل ما أدى إليه البرهان وخاصة ظاهر الشرع، فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصدم الشرع والعقل وعلى هذا فمن الجائز أن يؤدي البرهان إلى نتائج تتفق وظاهر النصوص التي أجمع المسلمون على تأويلها، أو تتفق والمعاني الحقيقية الباطنية التي أجمعوا على أخذها حسب ظواهرها أو بعبارة مختصرة يجوز أن يؤدي البرهان إلى مخالفة الإجماع في الأمور النظرية.

ثانياً: أنَّ الشريعة لها ظاهر وباطن:

فالظاهر عند ابن رشد هو الأفعال الموضوعة للمعاني. والباطن هو الحقيقة التي لا يدركها على حقيقتها إلا أهل البرهان. ومعنى هذا من ابن رشد، أنه مؤمن بالتأويل وقد عرفه بأنه الانتقال بدلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[54]. لذلك فالتأويل (واجب) والوحي يؤيده بدليل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [سورة الحشر، الآية: 3]. وبدليل قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ واستناداً إلى هذه الأدلة فإنه لا يمكن تكفير الفلاسفة في تأويلهم لأن الاختلاف في الوحي والتفاوت في إصدار الأحكام يرجع إلى الاستعدادات والقدرات التي يتميز بها كل فرد بذاته. وأتصور أن الذين يميلون أو يؤولون النصوص تأويلاً باطنياً يمتازون باستعدادات وقدرات ليست متوافرة لدى من يفسر تفسيراً ظاهراً ولا أقول هذا تعصباً أو جزافاً فإني حينما أطلع على النصوص وتأويلها لدى الشيخ ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية أحس أمام ذلك بصغري وعدم قدرتي على فهم هذا التأويل إلا بعد جهد شديد لذلك فإن ابن رشد يحرم أن يتكلم الفيلسوف مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي

(54) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 32 تحقيق د/ محمد عمارة. نشر دار المعارف.

ومثله بمن يصب سماً ويسقيه الجمهور[55] وهذا يتفق مع ما أثبته الإمام الغزالي في قانون التأويل فقد أثبت أن الشرع لم نعرفه إلا بالمعقول فمن أراد أن يجمع بين المعقول والمنقول فعليه أن لا يكذب برهان العقل أصلاً لأن العقل لا يكذب، هكذا يقول الإمام الغزالي[56] وقد قال ابن تيمية ذلك من بعده فأثبت أن النص الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل السليم لأنهما من عند الله تعالى.

وما أشار إليه الدكتور محمود يوسف موسى من وجود نصوص في الشريعة أوجبت التأويل لأن ظاهرها ليس مراداً، يُعَدُّ دعوة في الدين إلى التفلسف لأن إدراك المعاني الخفية لا يحصل إلا بالنظر الفلسفي وكان وجوب هذا التأويل خروجاً في ترك جانب كبير من النصوص بلا فهم صحيح.

ثالثاً: قانون التأويل وقواعده:

عَدَّ ابن رشد قانون التأويل من أهم العوامل التوفيقية بين الدين والفلسفة ولم يرجع إلى التأويل إلا بوجود تعارض أو ما لا يمكن أن يكون ظاهر النص هو المراد بالتأويل المجازي وسيلة يلجأ إليها المفكر عندما يجد تعارضاً بين نص ديني وحقيقة عقلية وقد سبق أن ذكرنا التأويل عند ابن رشد.

فالتعارض الظاهري بين النصوص الدينية والعقل يمكن القضاء عليه بالتأويل الذي يعنى باستخراج المعنى الباطن الحقيقي للدين من المعنى الظاهري الرمزي الذي وضع من أجل العامة. وقد حدد ابن رشد خمسة قواعد للتأويل أشار من خلالها ما يجوز تأويله وما لا يجوز بقوله: «إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف»[57].

الصنف الأول: أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقية في نفس الأمر فهذا لا يجوز تأويله مطلقاً وهو ما يتعلق بالغيبيات التي يطلق عليها

---

(55) راجع مناهج الأدلة ص 134 تحقيق د/ محمود قاسم بدون تاريخ.

(56) ارجع إلى فيصل التفرقة تحقيق سليمان دنيا/ 1381 هـ 1961 م ص 187.

(57) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 229 تحقيق د/ محمود قاسم ط/2 مكتبة الأنجلو جمهورية مصر العربية.

الشرع وعلماء الكلام بالسمعيات كما يقول ذلك العلماء.

الصنف الثاني: أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً ويكون النص الظاهر عبارة عن مقال ورمز للمعنى المراد من النص غير أن هذا الصنف من التأويل لا يعلم إلا بقياسات بعيدة مركبة يحتاج المتعلم فيها فترات طويلة لمعرفة علوم كثيرة وهذه الحالة لا يصل إليها إلا الخاصة من الناس لذلك قال ابن رشد أنه لا يجوز تأويله إلا للراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين في العلم[58].

الصنف الثالث: أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً لمعنى آخر خفي لكنه من اليسير أن يفهم لماذا هو مثالي، وهذا الصنف يجب تأويله والتصريح به للجميع وليس لأحد الأخذ بظاهره[59].

الصنف الرابع: أن يكون المعنى الظاهر مثالاً، ولكنه يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثالي، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو نفسه مثل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» يرى ابن رشد أن تأويل هذا الحديث وأمثاله خاص بالعلماء يؤولونه لأنفسهم ويقنعون الآخرين الذين شعروا أنه مثال، ولكنهم ليسوا من العلماء الذين عرفوا لماذا هو مثال وعلى العلماء توضيح هذا للجمهور أنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه إلا للعلماء الراسخين في العلم[60]. كما يرى هذا الإمام الغزالي[61].

الصنف الخامس: أن يكون الظاهر مثالاً ورمزاً لمعنى آخر حقيقي لكنه لم يظهر أنه مثال إلا بعلم بعيد، ويظهر بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالاً. ويرى ابن رشد أن هذا الصنف يحق للعلماء تأويله لأنفسهم لمشابهته السابق، ويمنع التأويل لغير العلماء بدليل أن إباحته لغير العلماء سيولد اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور.

---

(58) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 126 مرجع سابق.

(59) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 126.

(60) التفرقة بين الإسلام والزندقة.

(61) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 126، 127.

وإلى هنا نكون قد أنهينا هذا البحث لننتقل إن شاء الله إلى بحث آخر إن كان في العمر بقية. .

خاتمة البحث:

مما تقدم يتضح لنا أن المصطلح الفلسفي الديني قد شغل حيزاً كبيراً من التفكير الفلسفي والديني عند كثير من الباحثين واتضح أيضاً أن كثيراً من مناهج الصوفية الذين قالوا عن طريق الرمزية لتفسير النصوص الدينية هي في الحقيقة قريبة من التفسيرات التي أخذ بها الفلاسفة المسلمون لتفسيرهم للنص الديني.

وبما أن الصوفية قد قسموا التفسير الإشاري إلى ظاهر وباطن فهو شبيه بالتفسير الظاهر والخفي أو تفسير الشكل والمضمون لدى الفلاسفة وهذا الاتجاه من الصوفية يتم عن معرفة واسعة وعلم غزير ذهب خيالهم من خلال ذلك إلى أبعد الحدود في تفسير النصوص الدينية.

أما الفلاسفة وموقفهم من العلم الإلهي فإن ابن سينا قد جمع في تفسيره للعلم الكلي والجزئي أن الله يعلم الأشياء بعلم كلي وجزئي من خلال علمه بصورة لديه حال إيجادها من العدم ومن ذا الذي يوجد شيئاً ولا يعلم خفاياه الجزئية. لذلك فقد استشهد بالآية الكريمة: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ثم يعترف ابن سينا أن هذه المسألة عويصة وقد توصل إلى تنزيه الله تعالى في كونه يعلم الجزئيات أو يدركها كما نعلمها نحن أو ندركها مقترناً بزمان فلا زمان في علم الله تعالى.

وتفسير المصطلح الديني كالملائكة، بالعقول وكالشيطان بالنفس الشهوية أو النفس الأمارة بالسوء لا أعتقد أنها تحتاج إلى هذا الصراع الذي اختلقه بعض المحبين لهذه الصراعات والنزاعات بين الأمة، ومن يرى هذا التفسير لا أعتقد أنه يخرج من دائرة الإسلام كما يرى بعض المتشددين من جهلة المسلمين.

أما قضية التأويل وهي القضية التي شغلت حيزاً كبيراً من التراث الإسلامي فإن ابن رشد قد وصل إلى تفسير ـ في الواقع ـ مقبول عند كثير من

الباحثين والمهتمين بهذا الجانب حيث أجاز التأويل بشروطه السابق ذكرها في البحث وتقسيماته للتأويل ومن يجوز له التأويل ومن لا يجوز، وهذا حل للإشكال القائم بين ظواهر النصوص وبين المراد منه.

والله الموفق.

المراجع

1 ـ محمد نعيم وعوض حجازي: **في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ط2 دار الطباعة المحمدية القاهرة 1954.**

2 ـ أفلاطون: **جمهورية أفلاطون.**

3 ـ أميرة حلمي مطر: **الفلسفة عند اليونان.**

4 ـ ابن تيمية: **الإكليل في المتشابه والتأويل.**

5 ـ أحمد أمين وزكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة اليونانية ط1** لجنة التأليف والترجمة والنشر 1966 القاهرة.

6 ـ محمد حسين الذهبي: **علم التفسير.**

7 ـ إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري سيرته ومذهبه في التصوف.

8 ـ الإمام السيوطي: الدر المنثور ج1 ط 1983 دار الفكر بيروت ـ لبنان.

9 ـ الإمام القشيري: لطائف الإشارات.

10 ـ الشيخ الأكبر ابن عربي: الفتوحات المكية ج11 الطبعة الحديثة المحققة.

11 ـ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

12 ـ محمد علي أبو ريان:

13 ـ عبده الراجحي: **هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الإسلامي ط1** 1969 دار المعارف مصر.

14 ـ عبد اللطيف العبد: **هامش رسالة لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود** للعيدروس.

15 ـ سعد الدين التفتازاني: **شرح المقاصد** ج1 تحقيق عبد الرحمن عميرة مكتبة الكليات الأزهرية.

16 ـ الجرجاني: **التعريفات** حققه جماعة من العلماء دار الكتاب بيروت ط1 1983.

17 ـ جميل صليبا: **المعجم الفلسفي** ج2 دار الكتاب اللبناني بيروت ط1 1971.

18 ـ **ابن سينا**: رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الطبيعات ط القاهرة 1908.

19 ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار **النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**.

20 ـ على مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة.

21 ـ ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل** ج1 تحقيق محمد رشاد سالم جامعة محمد بن سعود الرياض 1979. ط1.

22 ـ محمد محمد الحاج الكمالي: **موقف ابن تيمية من الأشاعرة** رسالة ماجستير تحت الطبع نوقشت في جامعة القاهرة عام 1986.

23 ـ دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ترجمة الدكتور محمد أبو ريدة. ط القاهرة 1374 هـ.

24 ـ سعيد زيدان: الفارابي: **نوابغ الفكر العربي**.

25 ـ الإمام الشوكاني: **فتح القدير** ج1 ط2 م مصطفى الحلبي 1964 القاهرة.

26 ـ ابن سينا: **الرسالة العرشية** تحقيق إبراهيم هلال ط1 1980 مصر.

27 ـ إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: **الإرشاد ط المستشرق لوسياني 1938 ونشره الدكتور محمد يوسف موسى 1950.**

28 ـ الإمام فخر الدين الرازي: **المطالب العالية** ج1 تحقيق أحمد حجازي السقا دار الكتاب العربي بيروت ط 1987.

29 ـ التفتازاني: **العقائد النسفية** ج1 تحقيق أحمد حجازي السقا دار الكتاب العربي ط1 1987.

20 ـ عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ط2 1980 بيروت ـ لبنان.

31 ـ ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات وشروحه ج2 ط1 1325هـ المطبعة الحديثة مصر.**

32 ـ الطوسي: **شرح الإشارات حاشية.**

33 ـ محمود قاسم: **نظرية المعرفة عند ابن رشد.**

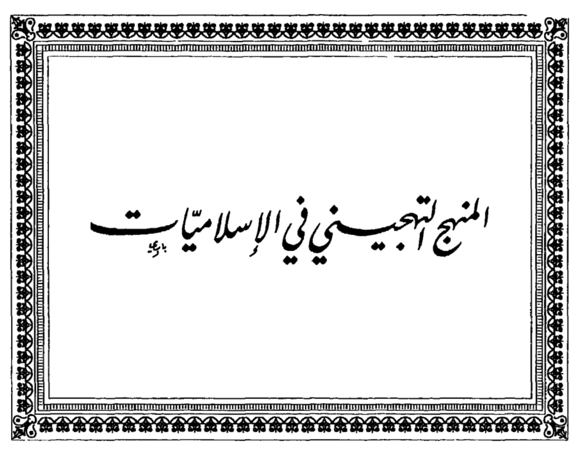
34 ـ الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية** تحقيق أبو ريدة ط2 مطبعة حسان القاهرة.

35 ـ ابن حزم: **التقريب لحد المنطق** تحقيق حسن عباس مكتبة الحياة.

36 ـ ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** تحقيق محمد عمارة نشر دار المعارف.

37 ـ ابن رشد: **مناهج الأدلة** تحقيق محمود قاسم مكتبة الأنجلو ط3 القاهرة.

38 ـ الإمام الغزالي: **فصل التفرقة** تحقيق سليمان دنيا. ط1 1961م القاهرة.



أ. محمد البشير الهاشمي مُغلي

كلية التربية ـ جامعة السابع من ابريل

مقدمة:

نتناول في هذا المقال المنهج «التهجيني» الذي يسلكه المستشرقون بخاصة وعلماء الغرب بعامة في مقاربة «الظاهرة الإسلامية» بشتى صنوفها وأياً ما كان مجالها: في الأدب أم الاجتماع أم التاريخ أم الدراسات القرآنية. وبكلمة: في كل ما يمت إلى «الإسلاميات» بصلة ـ على ما اصطلحوا عليه ـ بهدف محاربة «الصبغة الإسلامية» فيها.

فنناقش ابتداء فرضية التأثير والاقتباس، ونفند بالأدلة والشواهد دعوى المؤثرات اليهودية والمسيحية في الإسلام. وننقد انحراف المناهج التي تعمد إلى طبع الإسلام بالمؤثرات الخارجية والرواسب الجاهلية نقداً علمياً.

ثم نعلق انتهاء على المناهج المصطنعة التي تحمل ميسم الغرب

وخصائصه ناظرين في أسباب إخفاقها ومحللين لبعض العوامل التي أخرت علمية الاستشراق.

أوّلاً: فرضية التأثير والاقتباس

نزع الطابع الإسلامي:

المنهج التهجيني هو ذلك الاتجاه الذي يتوخّاه صنف كبير من المستشرقين وعلماء الغرب بهدف التشكيك في شأن الإسلام وإثارة الارتياب في كلّ ما يمت إلى أصالته بصلة. مستهجنين فيه الخصائص تارة والحقائق تارة أخرى.

وكلّ نظرية ترمي إلى نزع الطّابع الإسلامي أو تركّز على مظهر اللاّ أسلمة (tendance de désislamisation) وتعمل على الإرباك في الأصول وتنحو هذا المنحى في المواربة إنّما هي نظرية تهجينية.

من ذلك مخامرة ثلة من الباحثين يقتفون أثر إرنست رينان والقسيس لامنس بادّعاء الوصول إلى هدف علمي، زاعمين لأنفسهم التبحّر في المتون. حيث إنّهم يخاطرون على طريقتهم الخاصّة بإعادة تركيب أو قل صناعة الحقيقة الإسلامية بدلاً من محاولة فهمها واكتناه غورها أو تفسيرها وتحليلها.

دعوى التأثير والتأثّر:

وكلّ فريق من هؤلاء، يشحذ بالتأكيد عبقريته بحسب معارفه ووسائله. طبعاً، دون أن ينسى في الأثناء جملة الأفكار المسبقة التي يصرّ على أخذها في الحسبان أو إعادة النظر إليها، بل دونما انسلاخ عن المشاعر التي يكنّها للإسلام عموماً. وذلك من أجل أن ينسب إليه، ويكل إصرار، أصلاً ما ينحدر منه، أو أن يلصق به شائبة ما تعلق به من الخارج. الأمر الذي حدا ببعض النقّاد المسلمين إلى عدّ «كلّ الدّراسات والموسوعات التي كتبها أي مستشرق أو مستغرب تسير على منهج واحد لا تعدوه، هو منهج التأثير والتأثّر والاستعارة، (...) لأنّ نظرية رينان العرقية أصبحت جزءاً من التفكير العلمي الأوروبي في معالجة أيّة مسألة تتّصل بالدّين أو الفكر وما أنتج من ضروب المعرفة. ولم يسلم

من اتباع هذا المنهج أي مستشرق أو مستغرب أو مستعرب إطلاقاً لأنّ في خروجه خروجاً على مثله الاستعلائية العميقة، وأنّ كل الدّعاوى التي يروّجها المعجبون، حول عملية المستشرقين المجرّدة تتهاوى حين تعرض على النقد النزيه العلمي الخالي من كل هوى وولاء. . .»[1].

ولسائل أن يتساءل في هذا المضمار، هل من الممكن أن ننكر «واقع» التأثيرات المتبادلة في تكوين الإيديولوجيات والأديان؟ وهنا لا يمكن أن يكون المفهوم العام أو العادة حكماً. لأنّ الإسلام لا يخضع للمقاييس الجارية التي قد تعتبر علمية أو تسمّى موضوعية، بحيث نسمح لأنفسنا بأن نرميه مثلاً بتأويل يعتمد على عامل التأثير اعتباطاً.

صحيح أنّه ثمّة دائماً تأثر. ولكنّه يتعيّن علينا أن نعرف كيف نحدّده في المجال الذي يجري فيه حقيقة! آخذين في الحسبان الاعتبار جملة من العوامل والمعطيات التي يكون قد تمخّض عنها في نطاقه، من ذلك:

1 ـ **العامل الفضائي**: حيث إنّ الدولة الإسلامية امتدّت فتوحاتها الأولى فشملت ثلاث قارّات هي آسيا وإفريقيا وأوروبا، وما انفكّت رقعة الإسلام تتّسع وتمتدّ على مرّ القرون مذ ذاك.

2 ـ **العامل اللّغوي والثّقافي**: من اللاّفت للنّظر أنّ هذه الأصقاع كانت تزخر بعشرات اللّغات التي كان النّاس يتكلّمون بها وشتّى الثّقافات التي كانت سائدة آنذاك. كما أنّها لم تعدم من احتضان العديد من المدنيات القديمة لشعوب راقية.

3 ـ **العامل الزّمني**: علماً بأنّ الحضارة الإسلامية تربّعت على مساحة زمنية لا تقلّ عن ألف عام. وحين كانت تستوعب هذا البعد الزّمني على مدى عشرة قرون لم تكن هيمنتها حكراً على قوم دون قوم أو على قطر دون قطر. بل لم تكن تدانيها وقتها أية حضارة أخرى، ولا كانت تضاهيها قوّةً ورفعةً أية مدنيّة ثانية.

(1) د. قاسم السّامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص15.

4 ـ **عامل الاعتناق**: وينضاف إلى ما تقدّم، عامل آخر له أهمّيته، وهو عنصر الأعاجم الّذين اعتنقوا الإسلام منذ مطلع فجره.

وعلى هذا، فطبيعي أن يكون هناك تأثر وتأثير، غير أن العوامل الثلاثة الأولى تعمل لصالح التأثير الذي جاء من جانب الإسلام في غيره. والعامل الأخير هو وحده الذي يطرح مسألة إمكانية تأثّر الإسلام بغيره.

وفي هذ الحالة، يتعيّن أن نوضّح تحديداً، نوعية هذا التأثر. وهل هذا يعني أن الإسلام تأثّر أيّما تأثر، بمعتنقيه الجدد؟.

وهذا يستدعي سؤالاً آخر عن مجال التأثر بالذّات؟ أفي الأصول والعقائد هو؟ أم إلى النّصوص تسرّب؟ لأنّ هذا هو التحريف بعينه الذي داخل الأديان الأخرى وعيب عليها! أم أنّه ينسحب إلى ميدان التطبيق وعلى مستوى الممارسات؟ وهذا نخاله يتعلّق بالأحرى بالمسملين، لا بالإسلام ديناً وتعاليم.

ففي ما يتعلّق بالإسلام نرى من جانبنا أنّه لا يمكن هذا التأثير فيه أو هذا التأثّر منه، إلاّ من دين إلى دين، ما دام هناك ميراث لعقيدة أساسية، أي على مستوى الوحي. سيّما أنّه توجد وحدة سماوية للأديان. وننفي ما سوى ذلك خصوصاً في مجال العبادة. أو بالأصّح الأوسع في مجال المقدّسات الّتي تكون على العموم وفي غير الإسلام، نتاج الثقافة التي تشكّل بدورها أخصب ميادين التبادلات، وذلك لأنّها تعكّر بل تفسد صفاء الوحي العلوي. وبتعبير ديني عقدي، فإنّ أيّ تدخّل ثقافي في ظاهرة الوحي يعدّ لطخاً أرضياً له واعتداءً على قداسته.

«إنّ هناك حقيقة قائمة، وهي واقع تاريخي متكرّر، أنّ الأمم من شأنها أن تقتبس من شؤون المعرفة والعلم ما تشاء، ولكنّها لا تستطيع أن تعتنق عقيدة الحضارة الأخرى ولا ثقافتها الرّوحية والفكرية والتقنية والاجتماعية»[2].

---

(2) أنور الجندي: حركة اليقظة الإسلامية، ص 332. ويضرب لذلك أمثلة منها أنّ أوروبا حين نقلت المنهج العلمي التجريبي من المسلمين لم تنقل معه مفاهيم الشريعة الإسلامية، بل وحين نقلت بعض قوانين هذه الشريعة دون بعضها الآخر، لم تنقل روحها وقيمها ولا عقيدتها وهذا دليل على فساد الترابط بين المدنية المادية والحضارة كعقيدة وقيم فكرية. (الصفحة نفسها).

عدا هذا، وفي المقابل، فإنّ الّذي يمكن أن يتأثر تأثراً ما، هو علاقات النّاس بعضهم ببعض.

وهذا العامل نفسه قد يلعب دوره أحياناً في ممارسات المسلمين. لكن الموضوعية والنزاهة كلاهما يقتضيان القول بأنّ الإسلام ليس مسؤولاً عمّا يصنعه المسلمون به ولا عن تصرّفاتهم فيه، سيّما أنّه في مسائل لا تحتمل التأثير كالعقائد مثلاً، أحكم الإسلام قفل الباب فيها. وإنّما يعدّ هذا التأثر لو وجد، تراخياً وخللاً من جانب الناس.

وبهذا ينتفي العنصر البشري إذن من قضية التأثّر المنسوب إلى الإسلام. ويبقى بعد ذلك، مجال البحث منحصراً في مدى حصول التفاعل بين الإسلام وبين ديانة أخرى. أو بينه وبين أنظمة أو فلسفات معيّنة. أو بينه وبين حضارة أو حضارات سابقة.

وفي هذه الحالة تجدر ملاحظة د. البهيّ عند ردّه على زعم فون جرونيباوم القائل: «إنّ الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمّدت منها»، حين طالب بتحديد المقصود بكلمة الإسلام. فإذا كان يعني مدنية الإسلام أو حضارته أو ثقافته فإنّ مسألة هذا التمثّل لم تكن قطّ محل إنكار. أمّا إذا كان المقصود هو العقيدة والدّين فإنّ الإسلام إذ ابتغى أن ينفض عنه ما كان مثاراً لنعيه عليه، فإنّه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة[3].

مناهج الغرب في مقارنة الأديان:

ويحوث هذه وجهتها تلجأ عادة إلى علم مقارنات الأديان، ولا تستغني في استقصاءاتها عن تاريخ الأديان. وهذا أمر له أهميّته وقد يفيد في إثراء المقاربات. لكن إذا تحكّم في البال سلفاً اتجاه نحو تصيّد المماثلات، وانتزاع الأشباه والنّظائر للغايات التي يرومها المستشرقون غالباً، من جهة، وإذا اعتمدت المقاييس الغربية

(3) د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص596.

في فهم علم مقارنات الأديان، واستخدامه على نحو ينكر الوحي والنبوّة والقيم الثابتة في الدّين، واعتبار هذا الأخير ظاهرة اجتماعية تجانس بينها وبين ما توارثه الشعوب من أساطير، أو تقول بفكرة تطوّر الأديان من الوثنية إلى التوحيد، ومن الخرافة والغيبيات إلى العلم الذي يحلّ محلّ الإله، من جهة أخرى، فإنّ ذلك لا يعدو أن يكون من قبيل التحايل على البحث الأكاديمي والجدل السطحي الصفيق الذي يصطنع المماثلات ـ كما يقول د. البهي ـ لاستئناس المقاومة وفتح الطريق أمام المبشّر، أو لإضفاء نوع من الطرائف على عمل مدرّس غير مسلم في جامعة غربية[4].

وما دام علم مقارنات الأديان في تبعية لمنهج الفكر الغربي. وتحت تأثير الهوى والتعصّب وفي إسار المذهب المادّي الذي يعجز عن فهم الدّين وتفسيره في غير العلاقة الضيّقة بين الإنسان وربّه، فإنّ الثقة بالمقارنة تهتزّ والثمرة العلمية المرتقبة تفتقد.

وإذ يقرّر الجندي سقوط علم مقارنات الأديان في أيدي اليهودية التلمودية، التي أصبح أثرها واضحاً في احتواء الفكر الغربي، والتي تجري مقارناتها بين الدّين والأساطير بغرض محو قداسة الدّين والأنبياء، متمحّلة في طرح تفسيرات متعددّة متباينة على ضوء مناهج مختلفة تشوّش الفهم الصحيح وتثير البلبلة وتستأثر بتفكير الباحثين[5]. فإنّه يتعذّر علمياً إجراء مثل هذه المقارنات ولا معنى لهذه الموازنات أو هذه المقابلات، ما دامت غير متكافئة منطلقاً ومنهجاً. «ولذلك، فإنّه ما لم تحدّد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامي بوضوح، وما لم تقبل قواعد معيّنة لمنهج المقارنة من العاملين فيها. فإنّ هناك مخاطرة بأن تتمخّض المقارنة عن مجادلة جوفاء!»[6].

حيثيات البحث عن المصادر:

ويحسن هنا أن نذكر بعد هذا، التحفّظات التي أبداها أ. مبارك لا سيّما

(4) المرجع نفسه، ص 603 ـ 604.
(5) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص 77.
(6) د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص599.

عندما قال: «إنّ العقيدة الإسلامية المتمثّلة في أنّ مطلق الوحي القرآني كلام الله، لا تتناقض بالضرورة مع أيّ بحث عن (**المصادر**) **القرآنية**. وعليه حينئذ أن يؤخذ في الحسبان:

1 ـ حيثيّة اعتراف القرآن نفسه بالكتب السّماوية التي سبقته وأنّها وحي إلٰهي يرجع إليه رجوعاً واضحاً.

2 ـ حيثية اعتماد دراسات إسلامية تعتبر سنيّة المنهاج، على إجراء موازنات هامّة في هذا المجال.

3 ـ حيثية أنّ تصوّر وحي مطلق على نحو التّصوّر الإسلامي، لا يمكن أن يتلاءم، كما هو الشّأن بالنسبة إلى عمل الإلٰهيات المسيحية، مع استعمال بعض المصادر وفق مختلف الأساليب البشرية.

والتمييز بهذا الصّدد، كما هو الأمر بالنسبة إلى الإيمان، بين وجهة نظر شكلية وأخرى ماديّة، يكون تمييزاً نفيساً، حيث يصير الإيمان من وجهة النّظر الأولى، نوراً يمكّن من رؤية الأشياء...»[7].

الالتقاء دليل الربانية:

وبالإضافة إلى هذه التحفّظات المقبولة، يمكن القول مرّة أخرى بأنّ هناك أكثر من تأثير بين وحي ووحي، بل إنّ هناك امتداداً وتواصلاً. إذ «ليس المفروض في الدّيانات الربانية أن تتعارض أو تتناقض في أصولها أو مبادئها أو تشريعاتها، بل المفروض فيها ما دام مصدرها واحداً أن تتلاقى وتتفق، ويدعّم بعضها بعضها وأن يكون المتأخر منها متمّماً للسّابق وهذه هي حقيقة الدّين الرّباني...»[8].

بيد أنّه وكما جاء في ملاحظة دونيس ماسون: «في الوضع الرّاهن لمعلوماتنا وبالنّظر إلى أدواتنا اللّسانية والتفسيرية التي بين أيدينا. فإنّه من غير

---

(7) [Y. Maubarac: Abraham dans le Coran, pp. 174 -175.

(8) د. حبنّكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص 137.

الممكن حتى بالنسبة إلى دعاة النقد العقلاني الصّرف، الخلوص إلى القول بالاستعارات أو بالتأثيرات التّاريخية»[9].

لذا، فإنّ الافتراض الذي يرى أن الوحي قد خضع على نحو ما، لتأثير محتمل لشيء مقدّس، يبدو لنا ذا إشكالية كبيرة، وعلى أيّ حال يظلّ مفتقراً إلى الدّليل.

ومن ناحية أخرى، ومن وجهة نظر مغايرة، قد يعترض علينا بأنّ الرّسالة القرآنية هي آخر طور من أطوار وحي السّماء، وبهذا الوصف تكون وارثة للرّسالات النبوية السّابقة.

وإذا أردنا نسبة الأشياء إلى أصولها. قلنا: إنّ هذا ليس بالاعتراض الذي يكون قد أبداه البحث العلمي، بل هو في الواقع تقرير سبق للإسلام أن قرّره بذاته حيث يقول في شأن الرّسول ﷺ:

﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾[10].

وأيضاً:

مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ﴾[11].

وكذلك:

ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ ﴾[12].

بمعنى أنّ الإسلام لم يعتبر نفسه بالمرّة بدعاً من الأديان، وإنّما هو في الحقيقة خلاصة عامّة ولا يمثّل إلاّ الصّيغة الأخيرة لكل الأديان السماوية الموحاة في شكلها الأصليّ الخام بكلّ تأكيد، أي قبل أن يعلق بها العامل النفسي الزّمني المغيّر للواقع أو للإنسان الذي ألحق بها التبديل والتّصحيف.

ولكن عندما «نزل القرآن الكريم ليصحّح هذا التحريف، لم يكن من

---

(9) Denise Masson: Le Coran et la Révèlation judéo-cherétienne. t1, p.13.

(10) سورة الأحقاف، الآية: 9.

(11) سورة فصلت، الآية: 43.

(12) سورة إل عمران، الآية: 81.

المقبول أن يبطل كل ما عند السّابقين، ويأتي بما يقابله، حتى ولو لم يدخله تحريف، لأنّ ذلك هو أسلوب الثّورات البشرية، التي تقضي على كلّ عمل ينسب للنّظام الذي ثارت عليه حتّى ولو كان نافعاً للمجتمع، لأنّ الغرض عندها محو معالم من سبقها لينساه الشّعب، ويتعلّق بالثّوار الجدد. أمّا وحي الله، أمّا الرسالات السّماوية، فالهدف منها إقامة العدل بين النّاس وتدعيم الفضيلة والقيم الأخلاقية في نفوس النّاس، ولذا تبقي على ما يساعد لبلوغ هذا الهدف مهما كان منبعه، وتدعو إلى نبذ ما يضرّ الفرد في المجتمع...»[13].

وإذ تحدّد دونيس ماسون المفهوم العام للأديان السّماوية الثلاثة، فإنّها تقول: «يعدُّ الوحي من قبل الأديان التّوحيديه الثلاثة التي تعود إلى إبراهيم، كظاهرة فوق طبيعية خاصة بكلام أزليّ وقول ربّاني وصوت إلٰهي، استخدم لسان الأنبياء الذين يعملون بإيعاز من الرّوح القدس ومن الحكمة»[14].

وإذا كان الإسلام خلاصة الأديان السّماوية وخاتمتها، فإنّ هذه الخلاصة لها منهجها المتميّز مع ذلك، وهذه الخاتمية تتفرّد بخصائص الشمول والصّلاحية الدّائمة والعالمية. ولا أدلّ على ذلك مثلاً من أنّ الإسلام يشترك مع جميع الأديان السّماوية في وجوب أداء الصّلاة والصّيام والصّدقات...

لكنّ الذي يميّز بينه وبينها فيها، هو طريقة أدائها وشروطها وأشكالها أي تشريعها. كما تختلف في معانيها ومقاصدها وارتباطها بالحياة وفعلها الحقيقي في مؤّديها وعلاقاته مع اللّه بواسطتها ومع نفسه ومع الآخرين... وهذا كلّه قد يشكّل مجالاً، عندما يلتبس الأمر على صاحبه فينظر إليه من السّطح الخارجي. مجالاً للبحث بمنهج «الانتشارية»[15] في عوامل تأثير السّابق في اللاّحق، ولأسباب كثيرة أخرى أغلبها خفيّ ولكنّه ليس من الصّعب الوقوف عليها. يصبح الأمر هذا،

---

(13) د. محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص 65.

(14) op. cit., p. 221.

(15) «أن فيكو Vico هو الذّي قال إنّ الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كلّ أمّة - أو ثقافة - مستقلّة عن غيرها لاحتياجاتها في أيّة مرحلة من مراحل تطوّرها...»

ويؤكّد جب أنّ الثقافة المستعيرة - والمقصود به هنا هو النظام الدّيني - لا بدّ أن تشعر هي ذاتها من خلال تطوّرها الدّاخلي بالحاجة إلى غذاء من الخارج. =

مجالاً أيضاً للبحث المقارن، فتنسب الأشياء المشتركة أو المتقاربة فيه إلى عوامل ثقافية أو جغرافية أو غيرها.

ولكن علينا ألا ننسى عندما نتكلّم عن التأثيرات، سواء الأدبية أو الأخلاقية أو السياسية أو الدّينية وما شاكلها، أن نميّز بدقّة أنّ ما يمكن نقله هو إمّا المادة وإمّا الرّوح، وأحياناً الاثنان معاً. حتّى يصحّ الزعم بالنقل ويثبت الانتحال الكامل لقول الغير[16]. وهذا ملحظ علمي دقيق ينبغي مراعاته علماً بأنّ الإسلام قد يبقي على «مادة» معيّنة عند الاقتضاء التشريعي لها، دونما لجوء إلى «الروح» في الاقتباس[*] وأقلّ منه في الجمع بينهما. ويتواطأ التّاريخ وعلم الحفريات، منظوراً إليهما من زاوية معيّنة، فيصيران بذلك مزوداً ممدوداً للمعلومات أو «بنكاً للمعطيات» الكثيرة المتأوّلة الواهمة. على أنّ الحقيقة المنصفة ليست شيئاً آخر سوى أنّ الإسلام جاء يصحّح هذه الأديان ويكمّلها، أي يعيدها إلى نبعها الصّافي، ويمدّها في آن بنفس جديد. بطابعها العالمي وشكلها النّهائي ومنهجها الموحّد الفريد.

إن البحث الموضوعي ليقيم الدّليل منطقياً في حالة ما إذا طابق حكم إسلامي ما عند اليهود - أو غيرهم - مثلاً، لا على أنّه مأخوذ منهم، بل على حجيّة أنّه وحي من اللّه جاء لتصحيح ما حرّف وتثبيت ما سلم من التبديل (إذ لو لم يكن وحياً لحرص على إبطال معالم السابقين عليه، كما هو معروف في تاريخ الثّورات»[17].

= د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ص 595. كما تعزىٰ الانتشارية (Diffusionnisme) إلى Smith صاحب نظريات الانتشار الثقافي وإلى Rivers W. H. وRadchelife Brown, Ar وغيرهم من علماء الأجناس والتطوّرية.

(16) ج. هـ. بوسكيه: سرّ تكون الفقه وأصل مصادره، مقالة نشرت ضمن مجموعة دراسات بعنوان: هل للقانون الرّومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ ص53.

(*) نستعمل كلمة «الاقتباس» التي يمليها السّياق هذا بتجاوز وتحفّظ، لأنّ الإسلام نحا في تقرير الأشياء التي يراها الغربيون «مقتبسات»، منحى التصحيح والتجديد بحيث يعزله عن علائقها الثقافية التاريخية القديمة ويفرغها من مضمونها الجاهلي ليشحنها بمفهوم حيوي جديد ويخرجها: في أشكال تتوافق ومقاصده التشريعية كضروب العبادات المشتركة الآنفة الذكر.

(17) د. محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، الصفحة نفسها.

إخفاق المنهج التهجيني:

إنّ المنهج التهجيني ليخفق في عرض الإسلام، بالاتّكاء على اللاّأسلمة، ذلك الاتجاه الرّامي إلى نزع الصّبغة الإسلامية - عرضاً يجسّد جهداً مبذولاً بضناء، ليس أقلّه الإفراط، ويوحي بأنّه شيء خلط ملط.

وهذا التلفيق عند المستشرقين خاصّة «يستلزم منهم جهوداً تفوق طاقة البشر لتفضي بهم إلى نتائج يستحيل ألاّ تكون غير مغلوطة.

فمن أجل تقرير قضية، تراهم أوّلاً مطالبين بتحطيم بعض الأحاديث وتفنيدها، وهو أمر غاية في الصّعوبة، ثم يعمدون إلى إنشاء نصوص لتقوم مقام ما خرّبوه، وهذا أمر مستحيل أدبيّاً»[18].

وفيما يلي، سنحاول باقتضاب، أن نلمّ بالعوامل الرئيسية الخارجية المتعلّقة بهذه النّظرية الجارية للانتشارية أو المذهب الانتشاري الذي يأنس إليه كثير من علماء الأقوام في الغرب، ويعتمد منهجاً في تفسيرات عدد من المستشرقين.

وقصدنا أن نشير على الأخصّ إلى جملة من الادعاءات يتعلّلون بها للتشويه والانتقاص، كدعوى الاستلهام من اليهود والنّصارى والتأثّر بالجاهلية والهلينية والأصل الأسطوري وفرضية الاستعارات، ممّا سنعرض إليه في مباحث قادمة.

ثانياً: المؤثرات اليهودية والمسيحية.

1 - الاستلهام من اليهود والنّصارى:

ويساعد على التذرّع به على الأخصّ افتراضات التّسلسل الزّمني والعبقرية السّامية، وعقيدة التّوحيد الإبراهيمية. واعتراف الإسلام بالأديان السّماوية، ومدى احتمال اتّصال النّبي ﷺ، اتصالاً تعليمياً باليهود والنّصارى.

---

(18) E. Dinet: L'Orient vu de l'Occident, p. 94.

1 ـ 1. التسلسل الزمني:

إنّ التسلسل الزّمني يرتّب مجيء الإسلام حقيقة بعد كلّ من الدّيانة اليهودية والدّيانة المسيحية. وهذا لا إشكال فيه بادي الرّأي.

لكنّ التكلّف المشين والنقد غير المحجوج يطرحان مشكلة عويصة لصالح «النظرية المعقودة»، وإن كانت على حساب حقيقة علمية، هذه النظرية تطوّع تطويعاً هووياً لخدمة غرض «تكتيكي مبيّت»...

ولتوضيح ذلك، نضرب الأمثلة التالية التي نقتطفها من مقاطع نوعية للإفراط المتزايد في التفسير الذّاتي الذي يعتمد فكرة «القبليات» التي يتبنّاها العديد من المستشرقين.

المثال الأول:

يقول هنري ماسي: «ما كان محمّد في بداية عهده، يميّز بوضوح بين اليهودية والمسيحية، فقد يكن الاحترام لهذين الدّينين اللّذين كانا يملكان كتابين نزل بهما الوحي»[19].

وبعد الإشارة إلى أنّه ﷺ، يكون قد التقى ببعض الرّهبان (سرجيوس، بحيرة أو نسطور) الذين يكون قد تلقّى عنهم أسرار الآخرة، يذهب إلى الزّعم: «بأنه ما من شكّ في أنّ القرآن يتضمّن التأثير اليهودي بصورة أدقّ من انطوائه على التأثير المسيحي»[20].

وإذ يتعرّض، من خلال الهجرة إلى المدينة، إلى الحديث عن الرّوابط التي كانت تجمع بين تجار يثرب وبين اليهود الّذين يكونون قد مهّدوا لهم بلا وعي دون شكّ، أن يفهموا التّوحيد، ويساندوا محمّداً بسبب عداوتهم للمكيّين[21]، يحاول أن يثبت أنّ علاقاته باليهود كانت عاملاً في اطلاعه على

---

(19) H. Massé: l'Islam, p. 23.

(20) ib id., p. 25.

(21) ib id., p. 28.

تعاليم العهد القديم حيث يقول: «وبالفعل، فإنّنا نجد، في أجزاء القرآن الّتي تعود إلى هذه الفترة انعكاس هذه المقابلات وما دار فيها من محادثات»[22].

وبعد أن يلجأ إلى استعراض جمل من «الوقائع التاريخية» ويذكر وجوه الشبه في تعاليم الأديان الثلاثة، دون إغفال لإقرار الإسلام بالمصدر الواحد للوحي، يؤكّد أنّ: «القرآن يعكس دون ريب، وعلى نحو من الأنحاء بطريقة غير مباشرة، أثر الفرق المنبثقة عن اليهودية والمسيحية التي كانت منتشرة بكثرة في الجزيرة العربية»[23].

إنّ سرداً ملفّقاً كالّذي يزعمه هذا المستشرق وغيره. يعوزه الدّليل ولا يقوى على إثبات دعوى الاقتباس أو التأثير بحكم الأسبقية، ونفي الجدّة عن الإسلام لا لشيء إلاّ لسبب تأخّره زمنياً عن الأديان السّابقة.

إنّ أهل مكّة الذين ما كانوا غرباء على اليهودية ولا النّصرانية، أخذتهم الحيرة من الدّعوة الجديدة حيث قالوا:

﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ﴾[24].

أي إنّ مضمون هذا الدّين الجديد غير معهود عندنا ولا ألفيناه في الأديان السّابقة. وهم أقرب إلى المصادر الدّينية من المستشرقين، لا يكتمون هذا الاستغراب الذي يرويه القرآن الكريم بصريح الآية:

﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[25].

المثال الثاني:

ولا يستغلّ هذا السّبق الزّمني في كتابات المستشرقين لمحاولة الإيهام بفكرة التبنّي العقائدي وحسب، ولكنّه يعدُّ أيضاً، في زعمهم، مدعاة للتقليد، من ذلك دعوى تقليد النّبي ﷺ لليهود في المدينة وقد «كان يسعى إلى اكتسابهم

---

(22) .ib id., p. 30

(23) .ib id., p. 75

(24) سورة ص: الآية 7.

(25) سورة ص: الآية 5.

عن طريق **المواءمة** بين عبادة قومه وعباداتهم الخاصّة، مثال ذلك ـ الصّيام اليهودي، ويوم المصالحة، والعاشر من محرّم.

وإذا كان المؤمنون في مكّة لا يصلّون إلا مرّتين في اليوم، فها هو الآن يأمر على غرار اليهود، بصلاة ثالثة في الزّوال...»[26].

وإذا جارينا كارل بروكلمان في مدّعاه هذا، فإنّ الإسلام يكون بالتالي شيئاً ملفّقاً تلتقي فيه سائر العبادات القديمة والمعتقدات التي يحملها المعتنقون الجدد!

غير أنّنا نعلم أنّ كلّ اعتناق جديد للإسلام يقتضي على الفور بنصّ الحديث الشّريف: «**الإسلام يجب ما قبله**»[27] بإلغاء، ليس عقيدة الآباء فحسب، وإن كانت العقيدة يهودية أو مسيحية، ولكنّه يستلزم أيضاً إلغاء كل منهج للحياة الجاهلية. الأمر الذي ينفي من هنا، كلّ اتّجاه أيديولوجي آخر معاصراً كان أم غير ذلك.

وعليه، فليس هناك ما يبرّر لقلمه أن يدّعي أو أن ينسب إلى المسلمين مثل هذه المحاكاة.

ولا يعضد هذا الادّعاء:

أ ـ لا الموادّة تجاه اليهود:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾[28].

ب ـ ولا الظرف الجديد، علماً بأنّ المسلمين في المدينة كانوا فاتحين ولم يكونوا مغزوين: ومن ناحية أخرى، فإنّ عامل الزّمن لا يؤيد مثل هذه المحاكاة المزعومة. اللّهم إلاّ إذا تصوّرنا المفهوم الخلدوني لقانون المحاكاة الاجتماعية[29] تصوّراً معكوساً مقلوباً.

---

(26) Karl Brockelman: Histoire des peuples et des Etats islamiques, p. 28.

(27) وفي معناه: «من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما في الجاهلية» انظر سنن ابن ماجة، ج 2 / ص1417.

(28) سورة المائدة، الآية: 22.

(29) «فصل في أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده». ابن خلدون: المقدّمة، ص 147.

ج ـ ولا سذاجة من عرف كيف يغزو القلوب، والأفهام بقدر ما كان يفتح الأقطار والأوطان.

وهذه هي العوامل الثلاثة التي تعمل عادة على بروز ظاهرة المحاكاة عموماً، لا يوجد من بينها عامل واحد يساند الزّعم المذكور.

«ولقد ركّب في طبيعة البشر أنّ الأمم والمدنيات الّتي هي أخصب من الناحية السيّاسية والاقتصادية، تترك على الأمم، الّتي هي أضعف منها في الحيوية، روعة وتؤثّر فيها من النّاحية الثقافية والاجتماعية من غير أن تتأثّر هي نفسها»[30].

وهذا هو الذي يصدق على الوضع في المدينة المنوّرة وخلال الفتوحات الإسلامية التي كانت تحمل معها خصوبات الحضارة المزدهرة.

ومن ناحية أخرى، إذا كان التّشبّه بأهل الكتاب منهيّاً عنه في تعاليم الرّسول ﷺ، نهياً صارماً، على الصّعيد «الفيزيقي» والثقافي، لاسيّما من حيث الهندام والمنظر الخارجي، ومن حيث البزّة والملبس والممشط والسّلوك العامّ، وكذلك الجانب «الفيزيونومي» وغيره...[31] فمن باب أولى أن يكون على صعيد العقيدة والعبادة.

ويبدو أن دونيس ماسون قد فهمت هذا الأمر، لا سيّما عندما عنونت أحد كتبها: (الفصل الرّابع)، على النحو التالي:

«القرآن بوصفه الأساس الأصلي للأحكام المتعلّقة بالعبادة»[32]. إلى

---

(30) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطّرق، ترجمة د. عمر فرّوخ، ص18.

(31) ورد النهي المطلق عن التشبّه بالكفار والمشركين في قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 159]. وباليهود والنّصارى، في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [سورة الحديد، الآية: 16].

وأحاديثه ﷺ في ذلك كثيرة: **«ليس منّا من تشبّه بغيرنا، لا تشبّهوا باليهود ولا بالنّصارى...»**. ذكره الترمذي في باب كراهية إشارة اليد في السّلام: ج 4 / ص159.

«ولا تشبهوا بالكفّار...» «خالفوا المجوس...» انظر الباب الرابع في سنن الفطرة من «غاية المأمول، شرح التاج الجامع للأصول»، المجلّد 3 / ص 170.

(32) D. Masson, op. cit., première partie, Livre IV, p. 449.

جانب ذلك، فإنّ الأمر لا يتعلّق بثلاث صلوات، وإنّما هناك خمس اختزلن في العدد لا من حيث القيمة والجزاء، من جملة خمسين صلاة كتبت على المسلمين، على إثر معراج النّبي ﷺ، في السّنة الثانية قبل الهجرة، لحديث أنس بن مالك:

«فرضت على النّبي الصّلوات ليلة أسري به خمسين، ثمّ نقصت حتّى جعلت خمساً، ثمّ نودي يا محمّد! إنّه لا يبدل القول لديّ، وإنّ لك بهذه الخمس خمسين». رواه أحمد والنسائي والترمذي[33].

إذن، كانت هناك بالفعل خمس فرائض يومية كتبت قبل هجرته عليه الصّلاة والسّلام. وعليه فإنّ الإسلام يملك الميزة الفريدة في أداء الصّلاة والثناء على اللّه على ذات المنوال الذي نزل به الوحي على محمّد في الواقع المحسوس للكلمات والحروف والمقاطع والأصوات...»[34].

عدا هذا الاتجاه التّهويدي، فإنّ القرآن الكريم، يذكر أكثر من مرّة الأصل المشترك لعقيدة التوحيد بالنسبة إلى الأديان السّماوية كلّها:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[35].

وبصورة أخصّ بالنسبة إلى الأديان الثلاثة الأخيرة، وإنّه ما من نبيّ قصّر في أمر قومه بالصّلاة، كما تنصُّ على ذلك الآيات الكريمة في حقّ موسى[36] وإبراهيم[37] وإسماعيل[38]، وعيسى[39]، وغيرهم عليهم السّلام.

---

(33) سيد سابق: فقه السنة، ج1 / ص 91. وأيضاً عبد الفتاح طبارة: روح الصلاة، ص 26.

(34) D. Masson, op. cit., 2è partie, p. 521.

(35) سورة الأنبياء، الآية: 25.

(36) ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ سورة طه، الآية: 14.

(37) ﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي﴾ سورة إبراهيم، الآية: 40.

(38) ﴿.. وكان يأمر أهله بالصّلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً﴾ سورة مريم، الآية: 55.

(39) ﴿.. وأوصاني بالصلاة﴾ سورة مريم، الآية: 31.

المثال الثالث:

يقول أرنولد توينبي:

«تنبثق المسيحية كالإسلام من الدّيانة اليهودية، وقد ورثت عنها المظاهر الحسنة بقدر ما ورثت عنها المظاهر السيّئة»[40].

وليس بالوسع إلاّ التأكيد هنا على الخطر الذي يترتّب عن مثل هذه المزاعم وعن انعدام الموضوعية والدّليل فيها.

ويتزايد الخطر فداحة عندما يتعلّق الأمر خصوصاً بالمؤرخ الذي يشكّك على هذا النحو في مقاييسه العلمية الرّئيسية وبالتّالي فإنّه يفقد كلّ ثقة يضعها النّاس فيه.

ويرد الشيخ محمّد الغزالي على الزّعم بالاستمداد من مصادر الأمم أو الأديان السّابقة بقوله: «إنّ العقل كان يمكن أن يجيز هذا التوهّم لو كان السّابق أغنى من اللاّحق وأقدر. لكن إذا كان الدّين الذي أتى به محمّد ﷺ، أوسع أقطاراً أو أرحب آفاقاً ممّا سبقه، فكيف يتصوّر أن يأخذ الغنيّ من الفقير، وأن يستعين القادر بالعاجز؟(. . .) إن صاحب القصر الشاهق لا ينبغي اتهامه بأنّه عمّر داره السامقة من لبنات الأكواخ المتداعية حوله»[41].

ويرجع د. البهي سبب هذا التعنّت في إلصاق الإسلام بمورّثات غريبة عنه إلى عاملين اثنين: أحدهما نفسي يتمثل في الغرور العلمي لدى المستشرق الذي «غدا جد مشغول باستكشاف «الأصول» لليهودية المسيحية دون التوصّل إلى نتائج حاسمة أخيرة، اللّهم إلاّ الإشارة لمقابلات واضحة جلية، ثم إزجاء الحديث في معرض هذه المقابلات، وهو حديث يتخذ سمة التعالم أو التجادل حول الواضح الجليّ. . .»[42].

والآخر يعود إلى عداء تاريخي قديم فـ«بينما نجد هناك علاقات اتصال

(40) Arnold toynbee: Le changement et la tradition, p. 124.

(41) محمّد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ص89.

(42) د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 593.

عضوي، organic relation ship. مسلّم به بين اليهودية والمسيحية، فإنّه ليس من المسلّم أو المدعّم بالبرهان العلمي وجود أيّ علاقة اتصال بين أيّهما وبين الإسلام، وإنّما نجم العداء اليهودي المسيحي للإسلام من صراع سياسي وعقائدي على مدار التاريخ»[43].

وديدن أغلب المستشرقين لا يتغيّر، والجدير بالملاحظة ما يستلفتنا إليه أ. مبارك من أنّ اليهود سوف يؤكّدون على المصادر اليهودية، في حين أنّ المؤلّفين المسيحيين سوف يختلقون لنفس المعطيات أصولاً مسيحية، باستثناء القس لامنس الذي يعتقد أنّ محمّداً مهما استخدم معطيات مسيحية، فإنّه يظلّ يفكّر تفكيراً يهودياً»[44].

1 ـ 2. دعوى العبقرية السامية:

لا يمكن التغاضي عن ملاحظة بعض العناصر المشتركة، ليس على مستوى محتويات الفكر لدى مختلف الشعوب السّامية فحسب، بل أيضاً على مستوى المشاعر وضروب الخيال الجمعي.

وتبدو هذه العناصر من العمق بحيث إنّنا نجرؤ على اعتبارها كأنّها تشكّل لهم طبيعة خاصّة، إن لم تكن فيهم عناصر جيلية، غير مكتسبة.

وهناك من العوامل التاريخية والجغرافية والثقافية ما يمكن أن يعمل على ترسيخها أكثر فأكثر.

بيد أنّ افتراض العبقرية السّامية، لا يقوى وحده، أو بالاشتراك مع افتراضات مماثلة، على تفسير كلّ شيء. فهي لا تثبت بالمرّة الانتساب الأيديولوجي أو الدّيني. ويتجلّى عجزها أكثر حينما ترمي شعباً كاملاً بنمط نهائي من التفكير أو الاعتقاد أو التعبير أو الحركة.

وما تقاطر المعتنقين الجدد من هنا وهناك، وما التحوّلات الأيديولوجية

---

(43) المرجع السابق، ص 599.

(44) Y. Moubarac, op. cit., p. 165.

والقناعات الجديدة، والتنوّعات الثقافية، إلاّ شواهد قائمة على النقيض من مثل هذا الافتراض.

واعتماداً على ما تقدّم من ملاحظات نضرب بعض الأمثلة على النّتائج المغلوطة على الرغم من بعض تحفّظات مدخلية بخصوص الأجناس الأدبية في القرآن:

«وفضلاً عن المجانسات اللّفظية أو النّصيّة، فإنّ منهجاً يبدو أنّه مدعوّ للتبنّي، يتمثّل في التّحقيق بشأن قوانين الأجناس المشتركة في العالم السّامي»[45].

على الرغم من التحذير من القرع على أبواب مفتوحة عند المجانسة بين النتاجات المتشابهة للعبقرية السّامية، فإنّ أ ـ مبارك يصل مع ذلك إلى هذه الخلاصة: «فالقرآن يشكّل من وجهة نظر أدبية، إحدى تركيبات العبقري السّامية، ولذا يتعيّن البحث عن تنوّع عناصر هذا التركيب. على أنّنا لا نستطيع أن ننكر مع ذلك أصالته»[46].

ويأتي هذا الإقرار منهم في النهاية على الرّغم من كل المزاعم وبعد أن استنفدوا جميع المغالطات.

لكنّه إقرار لا يسلّم البتّة بالحقيقة كاملة على الرغم من «تردد المؤرخين الغربيين في الإعلان عن الطبيعة الدّقيقة للمؤثّرات اليهودية والمسيحية والاشتراكية التي تكون ذات أثر على تطوّر محمّد وبلورة تفكيره. بيد أنّ المختصّ في الدّين يملك أن يفحص هذا الدّين في ذاته ويبحث انطلاقاً من نصّ القرآن عن ارتباطات هذا الأخير بالكتب السّابقة التي يرجع إليها»[47].

ومهما كانت المحاولة متحلّية بالموضوعية في انتحال المقارنة منهجاً عامّاً للتّنقيب المتأنّي، الّذي آلى استخراج النّظائر بكل صفة، ومهما استجازوا «البحث في رسالة القرآن بواسطة المعطاة السّابقة للوحي ـ ومهما بدا لهم ـ أنه

---

(45) ibid., p. 168.

(46) ibid., p. 174.

(47) D. Masson: Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne, t1, p. 10.

من الضروري، من أجل فهم أحسن للإسلام، البحث، بكل ما يستلزمه الحذر والاحترام، عن العناصر المشتركة بينه وبين اليهودية والمسيحية. وإبراز الأشباه في الفكر والتعبير والمماثلات العقدية التي تلتقي عندها هذه الأديان التي نبعت من نفس المصدر السّامي الإبراهيمي»[48].

فإنّ المعايير العلمية، متى التزموا بها انتزعت منهم انتزاعاً هذا الاعتراف الذي لا محيص عنه، كيلا يظهروا في موقف المتناقض معها، أو المتعارض مع المنطق من جانب، ولكي يسدلوا الغطاء على خطّتهم وأفكارهم المسبقة الّتي تحدّد النتائج المرغوب التّوصل إليها، سلفاً، فإنّهم يردّون، في حالة الخيبة العلمية، عجز التلفيق هذا، إلى ندرة في الوسائل العلمية، وقصور في أدوات البحث المتوافّرة، من جانب آخر، فيجيء اتّهامهم للإمكانيات العلمية على هذا النحو:

«في الوضع الرّاهن لمعلوماتنا وباعتماد ما لدينا الآن من الأدوات اللّسانية والتفسيرية، يستحيل، حتّى لدى أنصار النقد العقلاني المحض، أن نخلص إلى القول بالاستعارات أو بالمؤثّرات التّاريخية»[49].

إنّ المتتبّع لهذه الالتواءات المنهجية لا يساوره شكّ، في أنّ هذا التّصريح ليس من قبيل تقرير حقيقة علمية يعتدّ بها، وإنّما هو دليل على مدى التخبّط «العلمي» بل التحايل على العلم من أجل خرق مقاييسه في إبطال الحقائق وتقنين الأخطاء بطلائه وباسمه.

وإلاّ فكيف نفسّر هذا النّكوص فيما سبق إثباته، بادّعاء نقيض يشعر، وهذا هو مرماهم، بانتفاء الأصالة عن الدّين الإسلامي، حين تعود دونيس ماسون للقول: «.. وفضلاً عن ذلك فإنّه يمكن أن نعتبر الإسلام، بعد أن تحرّر من التعاليم اليهودية وكذلك من بعض العقائد المسيحية، بمنزلة عودة إلى صفاء التوحيد البدائي، أو كبتر لمعلومات دينية مكتسبة قبل ظهوره؟»[50].

---

(48) ibid., p. 9.

(49) ibid., p. 13.

(50) ibid., p. 299.

كأنّ المفروض في الدّيانات الإلهية أن تتعارض. وكأنّ الذي أوحى بدين هو غير الذي أوحى بدين آخر؟[51].

1 ـ 3. التذرّع بعقيدة التّوحيد الإبراهيمية:

لا شكّ في أنّ الأديان الثلاثة الأخيرة منبثقة أساساً عن عقيدة التّوحيد وترجع في الأصل إلى إبراهيم الخليل الّذي ﴿سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾[52]. وإن كان ماكس فيبر قد أوضح أنّ المسيحية ليست موحّدة في الحقيقة اللّهم إلاّ في بعض تغييراتها البروتستانتية المتأخّرة وليس كلّها[53].

ثمّ إنّ هذا الأصل المشترك في التّوحيد لهذه الكتب السّماوية:

القرآن ـ الإنجيل ـ التوراة، غالباً ما يستغلّ لأغراض سيئة. وللمثال نقدّم ها هنا بعض العيّنات على ذلك. وإن كان التّوحيد في أيّامنا ومن قبل أيضاً، لم يعد صفة تميّز حقيقة المسيحية التّثليثيّة ولا اليهودية المشركة على الأقل في نظر المسلمين.

يقول دوممبين: «ولمّا اطّلع (محمّد) من قبل اليهود والنّصارى على دعوات أنبياء بني إسرائيل القدامى، وكذلك على دعوات المسيح والحواريّين، فهم أنّ إلهامه هذا. كان منبثقاً عن نفس المصدر الّذي لهم»[54].

والصّواب أنّ المسألة لا تتعلّق باجتهاد في الفهم الذّاتي للنّبي ﷺ، وإنّما هو تذكير يوجّهه له القرآن الكريم:

﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾[55].

وإذا كان القرآن يعلن هذه المجانسات إعلاناً واضحاً وهذا الشبه بينه وبين الكتب الأولى، فلا مراء في أنّه يحتفظ بسماته الخاصّة في كل فصل من فصول

---

(51) د. السّباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص 23.

(52) سورة الحج، الآية: 78.

(53) انظر مقالاته عن «الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي» ما بين 1904 و1905م.

(54) M.G. Demombynes: Mahomet, p.69.

(55) سورة فصلت، الآية: 43.

الفكر التّوحيدي العميق الذي كان مغايراً تماماً لما كانت تتبنّاه مجموعة من الحنفاء في مطلع الإسلام، الذين كانوا يعيشون في بكّة، مركز الوثنية آنذاك وعاصمة أصنام العرب الكبرى. لكنّ وجودهم لم يكن له أدنى تأثير على المناخ الفكري والاجتماعي للبيئة الجاهلية. وذلك لكون مفهومهم عن التّوحيد المندثر لم يتعدّ إطار النظرة الفلسفية البعيدة المعزولة عن حركة الحياة والمجتمع ولم يكن يعدو مجرّد استبدال معتقد بآخر مهادن.

في الحين الذي فجّر الإسلام مفهوماً حيوياً للتوحيد بوصفه منظاراً عقدياً وعملياً وأطروحة جديدة للمجتمع ومنهجاً متميزاً للحياة كلّها. فكان بذلك دعوة شاملة للتغيير الجذري تستهدف في غير ما هَوَادَةٍ إزالة الوضع الجاهلي القائم وإحلال النظام الإسلامي الناشىء على أساس من الأطروحة الديناميكية للفهم التوحيدي الصحيح الفاعل.

ولهذا السسبب بعينه، في الطّرح الجديد المتفرّد للتوحيد الإسلامي، اندفع المؤمنون صوب الدّعوة باشتياق ولهفة وولع شديد واحتضنوها. ولهذا السبب أيضاً هبّ المعارضون والكافرون ليقاوموا نداء التوحيد هذا بوحشية وضراوة. وعليه فإنّ هذه الحقيقة التّاريخية قمين بها أن تكون معياراً لتقييم مدى صحّة أو بطلان ادّعاء الاعتقاد بالتوحيد على مرّ الزّمن وفي كل مكان.

وعلى أيّ، فإنّه من الصّعب التّسليم بوجود التّوحيد في قوم على شاكلة «موحّدي» مكّة قبل ظهور الإسلام.

وها هي آية من بين آيات أخر، تشير بأصبع الاتّهام إلى هذا الشّبه المزعوم بصور خاصّة:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[56].

والجدير بالملاحظة، من زاوية أخرى، هو أنّه لم يكن هناك، لا بمكّة قبل الإسلام ولا بضواحيها أو بما جاورها أيّ مركز ثقافي موحّد يقوم بنشر الفكر

(56) سورة يونس، الآية: 38.

اليسوعي بحيث نجد له تعبيراً في القرآن[57]. بل تشاء الأقدار أن تعيّن محمّداً بصفة لا غبار عليها كأوّل معلّم للتوحيد في الجزيرة العربية. ممّا يحمل على تأكيد عدم الأسبقية في التّسلسل العقائدي للتّوحيد بالنّسبة إلى المحيط العربي[58].

1 ـ 4. الاستغلال السّلبي لاعتراف الإسلام بالأديان السّماوية:

لا جرم أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ «صحف» إبراهيم، و«صحف»، و«توراة» موسى، و«زبور» داود، و«إنجيل» عيسى عليهم السّلام، كتب سماوية نزل بها وحي الله تعالى. ولكنّه في الحين نفسه يصرّح بحقّ ـ والتّصحيفات المختلفة والمتناقضات الشديدة، إلى جانب انعدام أصل الوحي المنزل، ووفرة التصانيف المؤلّفة من جانب آخر، تثبت ذلك وتسانده ـ أنّ أيّ كتاب من هذه الكتب، لم يكن الوحي محفوظاً فيه حفظاً كاملاً، ولم يسلم فيه من التحريف.

وهذا لم يعد سرّاً لأحد على الرغم من «أنّ المجمع الكنسي للفاتيكان الثاني، احتفظ لنفسه بقواعد التّمييز بين الحقّ والباطل في الكتاب المقدّس[59].

وكلّ هذه الكتب دخل عليها، على مرّ التّاريخ ولأسباب مختلفة، العديد من التحويلات والتحريفات، ممّا أدّى إلى نشوء تناقضات فاحشة.

يقول موريس بوكاي:

علينا أن ننظر إلى الكتب المقدّسة ليس بالعين التي تنمقهم تنميقاً صناعياً بالصّفات التي نرغب نحن أن توصف به، ولكن بالعين الّتي تفحص فحصاً موضوعياً وضعيتها القائمة.

وهذا يستلزم ليس فقط معرفة النّصوص بل أيضاً الإحاطة بتاريخها، ذلك أنّه يسمح بإعطاء فكرة عن الظروف التي أدّت إلى التحويرات النّصيّة خلال

---

(57) M. Bennabi: Le phénomène Coranique, p. 122.

(58) ibid, p. 171.

(59) Maurice Bucaille: La Bible de Coran et la Science, p. 50.

القرون وإلى التكوين المتأخّر لجمعها على النحو الذي نملكها عليه اليوم، بما في ذلك ضروب الزّيادة والنقصان. .

هذه المفهومات تجعل من المقبول جدّاً أن نتوصّل إلى العثور على روايات مختلفة للنّص الواحد في العهد القديم. بالإضافة إلى متناقضات وأخطاء تاريخية وأباطيل بل عدم تطابق مع معطيات علمية ثابتة(60).

إنّ النّصوص الحالية التي ينطوي عليها الكتاب المقدّس والّتي تشتمل على مختلف ضروب الوحي لدى اليهود والنّصارى تطرح سواء بالنسبة إلى العلم أو إلى المسلم إشكاليه تاريخيتها.

وعلى النقيض من ذلك فإنّ الأصالة التاريخية لا تثار بالنسبة إلى القرآن للضّمانات التي يمنحها على مستوى حفظ النصوص وأصالتها.

لا بأس من الإشارة إلى طرق فنيّة متتابعة عملت من أجل ضمان المحافظة على النّص القرآني وهي على التّوالي:

أ - الحفظ عن ظهر قلب لمجموع الوحي، واستعراض القرآن وتلاوته باستمرار واتخاذ قراءته أوراداً.

ب - تدوينه باللّغة العربية، لغة الوحي الأصلية، تحت إشراف النّبي ﷺ، وإملائه بالذّات.

ج - إتقان تلاوته أو حفظه حفظاً على يد حافظ مؤهّل(61).

وحسبنا أن نشير إلى المقارنة القيّمة التي أجراها موريس بوكاي حول: «الكتب المقدّسة تحت مجهر المعارف المعاصرة»(62)، لتفنيد الزّعم بالتطابق أو بالاستلهام من المصادر اليهودية والمسيحية أو بالأصل المشوّه لها كالذي يدعيه ماسون من أنّ القرآن يمكن وصفه بأنه طبعة عربية مبتورة للكتاب المقدّس(63).
وعدم جدوى توظيف اعتراف الإسلام بالأديان السّماوية لغايات غير علمية.

---

(60) ibid., p. 53.

(61) د. محمد حميد الله: مقدمة ترجمة الفرنسية للقرآن، فصل التعرّف على الإسلام ورسول الإسلام.

(62) M. Bucaille: op. cit., voir pp. 84 - 87, 211 - 214, 251.

(63) Cf. D. Masson: Le Coran et la Révélation judéo - chrétienne, p.299.

1 ـ 5 ـ مدى احتمال اتصال النّبي صلى الله عليه وآله وسلّم باليهود والنّصارى في الجزيرة العربية:

إنّ هذا الاحتمال ليبدو أكثر من مخاطرة لا سيّما إذا كان يعني اتّصالاً تعليمياً. وعلى أيّ، فلندرس الادّعاءات التالية:

فبخصوص شبابه ﷺ «... يرى المؤرخون الاتصالات الأولى للنبي بالمسيحية والمصدر الأساسي للمعرفة التي كان يتمتّع بها خلال السنوات الأولى من دعوته»(64).

وهذا لا يصدق إلاّ بقدر ما يمكن لطفل في سنّ محمّد ﷺ آنذاك، أن يتعلّم مثلاً اللّغة الإغريقية، فيترتّب عن ذلك أنه صار يتكلّم باللّغة الصّينية!! وإلاّ فما القول في سفر أو سفرين خاطفين إلى الشّام؟ أكان ذلك يجزىء في تلقين معارف الأمم الماضية وتاريخ الأديان السّابقة؟

وفي حالة الأيجاب نتساءل كيف يمكن أن نفسّر حينئذ يا ترى، كلّ التفنيدات الصّارمة والرّدود الحاسمة الّتي اشتملت عليها تعاليمه بشأن الدّيانة المسيحية لو أنّه كان قد نهل من المورد الأصليّ للمعارف المسيحية؟

ولنا أن نتساءل أيضاً كيف يمكن يا ترى، أن تحلّ هذه المفارقة: أنّ التأثر بمصدرها يؤدّي فيما بعد إلى القضاء عليها؟

ولئن قلنا متجاوزين، بإمكانية وقوع ذلك، فكيف يستقيم هذا الزّعم مع ما حواه القرآن الكريم من تشديد على النّصارى وتفنيدهم في مزاعم التّثليث وما اشتمل عليه من التوبيخ والوعيد لليهود في جرائمهم ومعاصيهم وشركهم؟ أو يتعلّم منهم كيف ينذرهم به ويوبخهم عليه أم كيف يسفّه به أحلامهم؟ أم يذهب الادّعاء بصاحبه إلى القول بأنّه استلهم منها ما يحمله على تحطيمها؟ أم أنّ هذه المصادر كانت تمدّه بعناصر تخريبها الذّاتي؟ فهذا كلّه غير مقبول وأشدّ ما يكون رفضه في حقّ نبوّة محمّد ﷺ.

---

(64) M. G. Demombynes: Mahomet, p. 65.

ويؤكّد لنا القرآن الكريم ما يلي:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾(65).

وكذلك: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾(66).

ونحن نفهم تعجّب ق. دومبين حينما يعجز، وهو يصطدم عند ذلك بمنطق الأشياء، عن تبرير زعمه حيث يخلص إلى القول: «ولقد أخذنا العجب بحقّ، أنّه لمّا وضع بمحضر من مراسيم القدّاس المسيحي وبمشهد الكنائس المزدانة بالأصنام والصّور الزيتية لم يحتفظ بشيء منها قطّ في ذاكرته!»(67).

هذا إذا لم نطالبه بالدّليل على أنّه كان يتردّد على هذه الكنائس!

ومن ناحية أخرى، فإنّ السّيرة النّبوية تحدّثنا أنّه لمّا كان النبيّ ﷺ، يحضر في شبابه قبل الإسلام، سباق الخيل أو عرساً كانت تأخذه بين الحين والحين إغفاءات كأنّها تريد أن تنتشله من أثر البيئة بالتعبير الحديث.

فقد ورد في «الروض الأنف» أنّه قال ﷺ: **«ما هممت بأمر الجاهلية إلاّ مرّتين. وروى أن إحدى المرّتين، كان في غنم يرعاها هو وغلام من قريش. فقال لصاحبه: اكفني أمر الغنم حتّى آتي مكّة. وكان بها عرس فيها لهو وزمر. فلمّا دنا من الدّار ليحضر ذلك. ألقي عليه النّوم فيها. فنام حتّى ضربته الشّمس عصمة من اللّه له».**

وفي المرّة الآخرة، قال لصاحبه مثل ذلك. وألقي عليه النّوم كما في المرّة الأولى»(68).

ونحو هذا في «الخصائص الكبرى» بروايات مختلفة وتفصيل(69).

---

(65) سورة هود، الآية: 49.

(66) سورة العنكبوت، الآية: 48.

(67) G. Demombynes, id.

(68) السهيلي: الرّوض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج2 / ص 193.

(69) انظر السيوطي، ج 1 / ص 88 ـ 89. (باب اختصاصه صلى الله عليه وآله وسلم، بحفظ الله إيّاه في شبابه، عمّا كان عليه أهل الجاهلية).

أليس من الإجحاف إذن أن نقول بذاكرة، نصرّ على أن تكون بكل ثمن أمينة للمصادر اليهودية والمسيحية وفي الوقت نفسه بسهو ثقافي مقصود؟ ثم هل يستطيع علم النّفس العقلي أن ينجد هذا المستشرق بمساعدة ما؟ فيستكشف له داخل الشخص نفسه، وفي ظرفين مختلفين من حياته، - (في الجاهلية وفي الإسلام) - لغزاً مزدوجاً تنبثق عنه عملية سحر يجري بحكمها انتقاء بين الطّقوس والمراسيم الملفوظة وبين أصول العقائد المقبولة لنفس الأديان؟

وإذا كان مثل هذا الفرز قد يحدث لأتباع هذه الأديان، فنحن على يقين من أنّهم سوف يكونون موضع السخرية والهزء ومصدر الزندقة إن لم يكونوا بهذا المزدرى خير باعث على التشكيك في تعاليمهم.

أمّا ماكسيم رودنس فإنّه يرى في هذا التّزامن نوعاً من التدريب على تلقّي علم التّوحيد وتحصيل معلومات عن الدّيانتين السّابقتين بقوله: «كان (الرّسول) يعرف أهمّ الأفكار الجديدة التي كان يحملها اليهود والنّصارى، وكان يتعاطف مع الاتجاهات التّوحيدية ولكنّه كان يلبث عربيّاً، حيث إنّه ما كان ليفكّر في أن ينفصل عن إخوانه العرب»[70].

لكنّ رودنس لا يزوّدنا بأدنى دليل على «افتراض» هذا التلقّي أو هذه المعرفة ولا يشير أدنى إشارة إلى محتوى هذه الأفكار الجديدة التي تكون قد شكّلت ما يسمّيه بالإصلاح اليهودي المسيحي؟.

ولا يغيبنّ عنّا رنين الإقليمية التي يحاول تغليف دعوة الإسلام بها خالعاً لبوسها على داعيها.

نستطيع أن نقول في الخلاصة، إنّه ما من عنصر من العناصر الآنفة الذّكر يخدم حقيقة لصالح المؤثّرات اليهودية المسيحية تثبيتاً لدعوى تبعية الإسلام المباشرة أو غير المباشرة كما تخيّلها أو اختلقها اختلاقاً هذا الصّنف من المستشرقين المنتهجين للمنحى التهجيني، أولئك الذين يحاربون كل صبغة

(70) Maxime Rodinson: Mahomet, p. 93.

للإسلام والذين لا يعيرون أيّ اهتمام أو أدناه، لسطحية حججهم وبطلانها، إن صحّ عدّها كذلك.

وإذا تساءلنا هل يعدّ هذا نفياً كليّاً لتيّارات التبادل؟ فإنّ المسألة تكون لا محالة محلّ نقاش وأخذ وردّ. سيّما أن هناك أكثر من محاولة للإقناع باتجاه واحد للتبادل. ممّا يؤدّي إلى الإصرار على قبول استعارات غير مبرهنة. وهو أمر مرفوض البتّة. لأنّ المغايرة أمر مقصود في الإسلام ومطلب شرعي ثابت.

لكن، إذا كان هناك بالفعل تبادل، فإنّه يكون في آن واحد، علوياً أساساً، أي إنّه يكون قد نزل به الوحي وتمّ إبلاغه باستثناء العامل البشري كأداة للتبادل من صوب، وذا علاقة بأصل التوحيد الخالص كما لُقِنَهُ الأنبياء والمرسلون كافةً على مراتب من لدن آدم إلى محمّد عليهم الصّلاة والسّلام، من صوب آخر.

إنّ المنطق السليم يرفض مثل هذه الآراء «المنهجية» المتجنيّة. والّذي يكون «أدعى للتفاهم الإنساني وأولى بالبحث العلمي أن تترك أمور العقيدة على حدة وأن توجّه الجهود إلى مجالات أكثر ظهوراً وأيسر إدراكاً مثل الأدب والفنّ والعلم، وهي مجالات على الرغم من جهود المستشرقين ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام؟ وليس من شكّ في أنّه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودي) يعتقد غير عقيدة المسلمين، أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه. وهو حين يفعل، لن يكون أكثر اقتراباً من المنهج العلمي فحسب، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الإسلام بين أحداث التّاريخ»[71].

ثالثاً: المؤثّرات الجاهلية

1 ـ التأثير الجاهلي العام:

وهذه ذريعة أخرى يراد من ورائها تزييف الإسلام وتهجينه، بحيث يعمد تحت غطاء التبادلات الثقافية وشتّى علميات المزج بين آثار بوذية ورومية

(71) د. البهي: الفكر الإسلام الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 592 وما بعدها.

وتلمودية وإغريقية وفارسية وعربية، إلى إظهاره تارة بمظهر القاصر الذي لم يستطع أن يستغني عن علائق الجاهلية بعامّة أو العاجز الذي لم يقدر على نبذ رواسب الوسط الجاهلي الذي جاء لتغييره ولم يتمكّن من التخلّص من المؤثّرات الخارجية المتعدّدة كما يرى بعض المتأثرين بآراء المستشرقين إذ يقول:

«فالعادات الفارسية والعادات الرّومانية امتزجت بالعادات العربية وقانون الفرس والقانون الرّوماني امتزجا بالأحكام التي أوضحها القرآن والسنّة... ونمط الحكم الفارسي ونمط الحكم الرّوماني امتزجا بنمط الحكم العربي، وبالإجمال كل مرافق الحياة والنظم السّياسية والاجتماعية والطّبائع العقلية تأثّرت تأثّراً بهذا الامتزاج»[72].

وتارة بمظهر يختلف عن سلبيات عدم الاكتفاء الذاتي عقيدة وشريعة، بحيث تصبح شوائب الجاهلية المتفرّقة وشتات الأجناس المتنوعة فيها، دليل القدرة على الاستيعاب والتمثّل كزعم فون جرونيباوم:

«إنّ الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية، والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدّت منها»[73].

غير أنّ المقصود في الحالتين واحد، سواء أكان الاستمداد أو الاستلهام يشيران إلى العجز أم إلى الاقتدار وهو أن ينسب كل ما في الإسلام إلى غيره وأن تعزى أصوله وحكمته ومعاملاته بل ومعتقداته إلى الجاهلية بنحو من الأنحاء من ذلك مثلاً ما يلي:

المثال الأول: في الحكمة الجاهلية:

«كما نجد منقولاً في الإسلام على هذا النّحو (أي على طريقة رواية الأحاديث: بل مقدّساً. كلاًّ من الحكمة الجاهلية والحكمة القديمة لشعوب

(72) أحمد أمين: فجر الإسلام، ج 1 / ص 93.

(73) نقلاً عن د. البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 596.

المشرق العتيق. من المصريين أو البابليين وكذلك قصص اليهود والفرس والهنود بل حتّى البوذيين»[74].

لا شك في أنّ الإسلام يحترم الحكمة بما هي حكمة، لأنّها تمثل تراثاً عقلياً وإنسانياً. ولا يفوتنا قول الرّسول ﷺ: **«الحكمة ضالّة المؤمن أخذها أنّى وجدها»** أو كما قال[75]

وبطبيعة الحال، فإن الحكمة أيّاً كانت لا تفيد المسلم إلاّ في إطار من أخلاقه ولكنّ الطّريقة الّتي يعرض بها رودنسن تلقّي هذه الحكمة والتّصرف بها تشكك في صدق الأحاديث وبالتّالي في أصالة الأسلام.

المثال الثّاني: في المعاملات الجاهلية.

«لقد كان من الواجب أن يسيطر على مكّة وأن يباشر في الإسلام أهمّ ما في المعاملات الجاهلية التي ما زالت تزدهر من حول الكعبة[76] لكنّ فيلار لا يبيّن لنا ماهية هذه المعاملات ولا كيف يمكن أن نثور بقوّة على معاملات نرتضي في النّهاية تبنّيها ولا هو يوضّح لنا كذلك ماذا يقصد بالأهم ولا إن كان قد أسقط من حسبانه المفهوم الرّئيسي للتّوحيد؟.

المثال الثالث: في البقايا الجاهلية

«كان العرب الجاهليون يعتقدون أنّ الموتى يمضون في القبر نوعاً من الوجود الفاتر. فجاء الإسلام وتبنّى هذا الاعتقاد وقرّر سؤال الملكين»[77].

الواقع خلاف ذلك، إذ إنّ العرب في الجاهلية كانوا يكذّبون باليوم الآخر وبالحياة في البرزخ وبالبعث والنّشور، الأمر الذي استدعى ردود القرآن الحاسمة

(74) M. Rodinson: op. cit., p. 263.

(75) الحديث كما رواه أبو هريرة: «الكلمة الحكمة ضالّة المؤمن، حيثما وجدها، فهو أحق بها». انظر سنن ابن ماجه، ج 2 / ص 1395.

(76) J. B. Villars: L'Islam d'hier et de toujours, p. 29.

(77) Henri Massé: L'Islam, p. 109.

في الموضوع كقوله تعالى:

﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[78].

أو قوله سبحانه:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ﴾[79].

أو قوله عزّ وجلّ:

﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾[80].

أو قوله تعالى:

﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾[81].

وغيرها من الأمثلة الواقعية الملموسة المستمدّة من المشاهدات اليومية لتقريب مصداقية الدّار الآخرة للفهوم، ممّا يقف سدّاً منيعاً ضد هذا الادّعاء.

المثال الرّابع: في عبادة الحجر.

«كان السّامي يعتقد أنّ الأشجار والكهوف والجداول والصّخور مسكونة تأوي إليها الأرواح والجنّة مثل المسلم!! الذي يعبد!! الحجر الأسود!! في ركن من الكعبة بمكّة كما كان الناس يعبدون الأحجار في باترا وفي أماكن أخرى من الجزيرة العربية»[82].

والحقيقة النّاصعة أنّ المسلم لا يعبد أحداً غير اللّه تعالى، لا حجراً، ولا شجراً ولا بشراً ولا مدراً. وحسبنا شهادة التوحيد التي تنفي جملة وتفصيلاً كلّ أشكال الشرك، الخفّي منها والجلّي وكلّ ضروب الوثنية والتألّهات المزعومة والتّربيات المكذوبة...

---

(78) سورة الرّعد، الآية: 5.

(79) سورة النمل، الآية: 67.

(80) سورة ق، الآية: 3.

(81) سورة البقرة، الآية: 259.

(82) K. Brockelman: op. cit., p. 17.

وإذا كنّا نقدّس الحجر الأسود فليس لذاته، وإنّما لما يمثّله من معانٍ روحية سامية لكونه يمين اللّه في الأرض[83]. فمن مسّه أو قبّله أو أشار إليه، كان كمن بايع اللّه. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى لكونه الشيء الوحيد الذي تملكه الأرض من الجنّة[84] وهو الحجر الوحيد المعروف على عهد النبيّ إبراهيم عليه السّلام، ممّا استعمل في إعادة بناء الكعبة الشريفة.

بالإضافة إلى غاية تعبّدية أخرى تحقّق أرقى مقاصد التوحيد الذي يمثّل روح الخضوع والرّضوخ للمعبود، الآمر النّاهي، الذي حرّم سائر الأحجار واستثنى الحجر الأسود للمقاصد المذكورة:

﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[85].

ويروى أنّ عمر بن الخطاب، «قال مخاطباً الحجر الأسود قبيل استلامه: أعلم أنّك لا تنفع ولا تضرّ ولولا أنّي رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك ما قبّلتك»[86].

ولقد أمر ذات يوم بقلع الشجرة التي بايع المسلمون تحتها رسول الله ﷺ، من أجل الأخذ بالثّأر لسفيرهم الشّهيد، خشية من أن تتحوّل في المستقبل إلى موضع تقديس مفرط قد يفسد عليهم معنى من معاني التوحيد.

إذن، فإنّ الموازنة والخلاصة اللّتين توصّل إليهما بروكلمان تعدّان سريعتين وغير صائبتين بالمرّة.

إنّ التطرّف لا يعالج بتطرّف من مثله. وعليه فلا نجاري المستشرقين بردّ فعل نقيض ينفي على الإطلاق كل أثر يكون الإسلام قد تبنّاه لقصد معيّن، فيما يكون قد سكت عنه الشّرع أو السّنة، أو كان إثارة من تعاليم الأنبياء المندثرة أو بقية من الفطرة السّليمة في الإنسان، فأقرّه أو أجازه.

---

(83) انظر سيد سابق: فقه السنة، المجلد الأوّل / ص 700.

(84) انظر النسائي، ج 5 / ص 226.

(85) سورة الحج، الآية: 32.

(86) انظر النسائي، ج 5 / ص 227.

يقول د. محمّد حميد الله الحيدر آبادي: «وأمّا بالنسبة إلى عادات العرب المشركين الذين لم يتبعوا كتاباً سماوياً، فقد نقل ابن حنبل (في مسنده، ج3 / ص 425) حديثاً مرفوعاً إلى النّبي ﷺ ما معناه أنّه يعمل في الإسلام بفضائل الجاهلية... وأنّ المؤرّخين المسلمين، مثلاً ابن حبيب البغدادي وغيره قد دوّنوا قائمة طويلة لسنن الجاهلية التي أبقاها الإسلام لأنّها كانت لا تنافي أصول الإسلام بل توافقها[87].

ويضرب لذلك أمثلة الدّية بمائة بعير، والقسامة لتصديق صحّة الشهود، وبعض أحكام خراج الأرض إلخ.

فهذه العادات أو السنن أو الأعراف التي تشكّل قسماً من أحكام الفقه الإسلامي، تندرج ضمن ما يسمّى في السنّة النبوية «بتقرير النّبيّ»[88]: دون أن يرى الفقهاء في ذلك غضاضة أو عقداً أو تلفيقاً، أو ما اصطلح عليه الاستشراق المتبذل بالامتزاج والتأثير أو الاستعارات بالمعنى السّلبي والمرمى الانتقاصي.

2 ـ الأصل الأسطوري:

قال تعالى:

﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[89].

وقال أيضاً:

﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[90].

على هذه الشّاكلة يجيء ردّ الكافرين على حقائق الدّين والتّاريخ. فهم عندما يريدون التقليل من شأن آية من الآيات أو معارضة برهان أو إنكار البعث مثلاً، يرمون القرآن بأنّه أساطير الأوّلين أو روايات الأقدمين.

---

(87) ضمن مجموعة دراسات لخمسة من العلماء المختصين: هل للقانون الرّومي تأثير على الفقه الإسلامي، ص 29 ـ 30.

(88) المرجع السّابق: ص 31.

(89) سورة الأنعام، الآية: 25.

(90) سورة الفرقان، الآية: 5.

لكن إذا كان تعريف الأساطير يفيد أنّها روايات العجائب التي يلعب فيها الخيال الشّعبي دوره في تحريف الوقائع التّاريخية(91) أو هي الحديث الذي لا أصل له أو ممّا سطّر من الأعاجيب، فإنّه يجدر بالمتحلّي بالرّوح العلمية الذي لا يقتنع بمجرّد السّرد، أن يذكر الوقائع التاريخية الحقيقية ثم يبرهن بعد ذلك كيف حدث التحريف وعلى أيّ مستوى.

وهذا النّهج يبدو أنّه مستعص كل الاستعصاء على حال د. سيد رسكي الذي خصّص كتاباً كاملاً يحمل هذا العنوان:

«أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وحياة الأنبياء». وكذلك يبتعد بروكلمان كل البعد عن الموضوعية عندما يقول إلى جانب هذه التّرسانة من الأساطير اليهودية والمسيحية يضيف الرّسول بعض الأساطير العربية كأسطورة قبيلة ثمود الّتي يبدو أنّه هو نفسه الذي وضع لها القصّة السّخيفة للنّبيّ صالح من أجل تكميلها ضرورة»(92).

فهل أقام الدّليل على ما يحيج إلى هذه «الإضافة التكميلية»؟ وهلاّ فسّر ما يدعو إليها بالضرورة في زعمه؟ أم أنّه يظن أنّ ما «يبدو» يكفي لتقرير أيّ ادعاء ويغني عن التحقيق العلمي؟ ثمّ كيف يتأتّى التوفيق بين ما يطلق عليه بالاستعارات الأسطورية وبين الرّوح الاستدلالية في القرآن الذي يبحث على اليقينيات والمنهجيّات والتقصيّات العلمية(*). ولنا أن نتساءل ماذا يبقى من هذا المدّعى وما يضارعه من التلفيقات غير الموفّقة عندما تجيء حفريات الكشوف

---

(91) D. E. L,: op. cit., p. 571.

(92) K. Brockelman: op.cit., p. 24.

(*) إنّ الاتجاه الأسطوري ليتنافى مع المنهج القرآني منذ الوهلة الأولى التي سيقت فيها أول آية تنزل بفعل الأمر بالقراءة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [سورة العلق، الآية: 1] لتحدث بذلك، المناخ الفكري الجديد وتدشّن المنعطف الفكري الفاصل للبشرية بين عهدي الأسطورة والعلم. ويكفي للإشارة بعض هذه الآيات الإيحائية:
﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 148] ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 111] ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [سورة التكاثر، الآية: 5] ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 50] ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿سورة الزمر، الآية: 9] ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طه، الآية: 114].

الأثرية وألواح الطّين تؤكّد صدق نصوص القرآن، وتدحض دعاوى مزيّفي النّصوص» وهكذا نجد من عشرات الوقائع والحفريات الأثرية أنّها تصادق القرآن الكريم. هذه الحفريات التي جرت في هذه المنطقة الممتدّة من بابل إلى الشّامّ إلى مصر إلى الجزيرة العربية وخاصّة منذ عهد سيّدنا إبراهيم عليه السّلام، وحيث انتشرت ذرّيته: إسماعيل وإسحاق.

وقد كشفت هذه الحفريات كثيراً من أخطاء تلك الكتب القديمة التي كتبت في الأغلب وفق هوى خاصّ وفي محاولة خاصّة لإعطاء جماعة معيّنة وضعاً خاصّاً من أحداث التّاريخ»[93].

«واليوم، وقد جاءت كشوف الباحثين وعلماء الآثار والنّباتات القديمة وعلم السّلالات وأصول الشّعوب جميعها مؤكدّة لحقائق القرآن، ناقضة ومزيّفة لما ورد في بعض الكتب القديمة، **فقد أثبت البحث العلمي أنّ ما جاء في القرآن لم يكن يعرفه أحد في فترة نزوله، ولذلك فلا بدّ أن يكون من مصدر أعلى من الرّسول الذي بلّغه للنّاس**»[94].

أين هذا من التهويمات الخيالية والاتجاهات الأسطورية والحكايات المدخولة الّتي يتّكىء عليها بعض المستشرقين مجازفة في محاولة لضرب قرآنية القرآن الكريم الذي تعرّض لها بالنقد الشّديد قبل أن يرفضها رفضاً باتّاً لكونها ذريعة لضلال العصور القديمة؛ أو وسيلة الإبقاء على إرث عقائد الأوّلين واكتساب الإيمان، محلاً محلّها وجوب الاقتناع بعد تحصيل اليقين واستكمال التقصّي والتدبّر الواعي المسؤول، ولا يتمّ ذلك إلاّ بنبذ الخرافات والأساطير والأقاويل التي لا تثبت أمام مناهج العلم وأحكام العقل ولا يقبلها المنطق السليم[*].

---

(93) مجلّة منار الإسلام، (ملحق)، عدد، سنة 11، ص 129.

(94) المرجع نفسه، ص 130.

(*) وفرق بين الأساطير التي يلعب فيها الزّمن واللّسان والهوى ما يفقدها قيمتها التّاريخية والتربوية، وبين الأمثال التي يضربها القرآن ﴿لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 43]. لغرض تربوي وتوجيه إصلاحي وكذا الشأن في القصص القرآني ذي المغزى الهادف والعبر.

وبهذا يهوي ادّعاء سيد رسكي والقائلين بأنّ محمّداً ﷺ يكون قد ضمّن النّص القرآني بعض الأساطير من أيّ مصدر كانت، إزاء ما يصرّح به القرآن نفسه حين يقول:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾(95)

وأيضاً:

﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾(96).

ومن عجب ادّعاء بعض المستشرقين للنّزعة الأسطورية في الإسلام، على حين أنّ «المنهج التجريبي قد انتقل من الحضارة الإسلامية إلى مراكز الثقافة الأوروبية فأثّرت فيها تأثيراً كبيراً وحوّلت اتجاهها من المناهج الأسطورية إلى المناهج العلمية التجريبية الحديثة»(97).

وهذا أمر بات من المسلّمات العلمية التي لا يماري فيها منصف من العلماء أو الفلاسفة الأحرار.

3 ـ فرضية الاستعارات:

ليس أفضل من فرضية الاستعارات أو القول بالوراثة لاجتثاث كلّ أصالة وتلويث كلّ أرومة. ففيما يتعلّق بالإسلام خصوصاً، تلصق به خريطة قاتمة من الاستعارات الباطلة. فتارة هي استعارات فارسية:

«ويبقى عنده (محمد) **كما** عند النّصارى الأراميين، تمثّلات إيرانية»(98)

وتارة هي اقتباسات يهودية:

«في حين أنّ محمّداً لم يصلّ بمكّة إلا مرّتين في اليوم، ها هو ذا بالمدينة يصلّي ثلاث مرّات!! على **غرار**! اليهود. وفيما بعد تصبح هذه العبادة **بتأثير من فارس**!! خمس صلوات يومية»(99).

---

(95) سورة الحاقّة، الآية: 44.

(96) سورة الطور، الآية: 33.

(97) د. محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ص90.

(98) K. Brockelman: op. cit., p.22.

(99) ibid.,

وإذ يجاري هنري ماسي تغليب الاقتباس الفارسي على هذه العبادة يقطع بأنّ هذا العدد في أدائها لم يحدّد دون شكّ في حياة محمّد ولا نستطيع، حسب زعمه، أن نقول بالضّبط في أيّ عصر تمّ ذلك(100).

وكأنّه يريد أن يتجاهل كل الفترة المدنية التي استغرقت من حياة الرّسول النّشيطة مساحة عشر سنوات كاملة والصّلوات الجماعية بالأخصّ التي أقيمت خلالها بآذاناتها المتكرّرة. وحسبنا هذا تعقيباً وتصويباً.

إنّ الذي يؤكّد الاتّجاه التّهجيني المقصود والصّدوف عن البحث العلمي المجرّد، تجنيد إحدى الجامعات الغربية الشهيرة لكثير من الطّاقات العلمية من أجل خدمة هذا الغرض المبيّت والمكافأة عليه.

فقد أشار إلى ذلك أ. مبارك بقوله: «وهكذا على إثر مبادرة من جامعة بون التي اقترحت سنة 1830 إجراء المسابقة التّالية: «Inquiratur in fontes Al Corani Sen legiomohammedicar cos qui ex Jusdaïsmo derivandi Sunt»

فإنّ جيجر يردّ بالإيجاب على سؤال ما إذا كان محمّد قد استفاد من الاقتباس من الغير؟ ويرتّب هذه الاستعارات المزعومة في ثلاث نقط كالتالي:

أ ـ الأفكار المعبّر عنها بألفاظ عبرية غريبة عن اللّغة العربية.

ب ـ المظاهر أو وجهات النظر الجديدة (التي تنطوي على عناصر يهودية) والمتعلّقة بالعقيدة والأخلاق والحياة الاجتماعية.

ج ـ وقائع تاريخية أو أسطورية(101).

ولعلّه يحسن أن ندرس هذه «الفرضيات» على ضوء القاعدة العلمية المنطقية التي ذكرها الأستاذ بيير نواي حيث قال:

«إنّ فرضية من هذا النّوع، لا يمكن أن تصبح علمية ما لم تشتمل أوّلاً على عنصر سلبي، وذلك بعدم منافاتها للوقائع الثابتة، وإذا كانت تتنافى مع واقع من الوقائع الماديّة فليس من المفيد إذن أن نذهب بها إلى أبعد من ذلك، وإنّما

---

(100) H. Massi: l'Islam, p. 118

(101) Y. Moubarac: Abraham dans le Coran, p. 165.

نجلبها إلى مستودع المهملات الّتي لم تعد صالحة لشيء، وذلك لأنّ كلّ منطق مهما حسن لا يمكن أن يكون له أدنى قيمة إذا عارضته الوقائع التّاريخية، كما أنّه لا يجوز لشيء أن يبقى أمام معارضة الحقيقة التّاريخية.

«ومن جهة ثانية فإنّ فرضية من هذا النّوع، إذا شئنا أن تكون علمية ومفيدة فيجب أن تلقي لنا نوراً بصورة أحسن من غيرها من الفرضيات على أكبر عدد من الوقائع الممكنة، وأن تشرحها بصورة أتمّ، وأن تسمح لنا بفهم المعنى بصورة واضحة»[102].

وللردّ بكل بساطة، على هذه المزاعم الّتي هي أقلّ من أن ينهض بها مجرّد الاحتمال لورود النّهي الصّريح في شأنها كقوله سبحانه:

﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾[103]، ناهيك عن أن يقوم بها دليل، نسوق تفنيداً لطيفاً لمالك بن نبي في كتابه الذي يحاول فيه بناء «نظرية حول القرآن»، يقول فيه: «غير أنّ الأبحاث الّتي خصّصت لاستقطاب أثر هذا التأثير في الوسط العربي قبل ظهور القرآن، لم تأت بأيّة نتيجة إيجابية. إنّ هذا الوسط ليبدو في آدابه وفولكلوره وسط الأميّة العامّة».

ولقد كان بالفعل وسط الأميّين بالتّعبير التّاريخي للقرآن الذي يخاطب العرب الجاهليين بقوله:

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

أمّا عن الوثائق المكتوبة في ذلك العصر فنادرة: إذ إنّ الحصيلة الفكرية وكذلك الفولكلورية لم تكن مسجّلة إلاّ بطريقة شفوية نقل أهمّ ما فيها من ناحية أخرى إلى قرون الآداب والعلوم الإسلامية»[104].

---

(102) M. Pierre Noaille: Droit Romain approfondi (cours de Doctorat) Paric 1938 / 1939, p. 90.

نقلاً عن مقال محمّد معروف الدّواليبي ضمن «هل للقانون الرّومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ ص 91 ـ 92.

(103) سورة البقرة، الآية: 104.

(104) M. Bennabi: Le phénomère Coranique, p. 171.

خاتمة:

وصفوة القول إنّ الذي يتقرّر من نقد المنهج التّهجيني أنّه منهج مصطنع لا يخدم العلم ويقصر عن فهم طبيعة الإسلام، ويغرق في الذّاتية عند التفسير، ويبتعد عن المنطق والموضوعية عند التحليل. والسبب الرّئيسي في إخفاقه، يرجع إلى الأدوات المفاهيمية والمقولات الملتوية التي يستخدمها في التهجين والتشويه. والنتيجة أنّنا نرى فيه ما يراه في الإسلام، مع فارق أنّه يمدّنا بأدلّة التلفيق والتعصّب.

والذي هو ذو مغزى ما توصّل إليه جوتشانك من «أن قضيّة التّأثير والتأثّر بين الإسلام وغيره من الأديان والعقائد السّابقة التي أثارها المستشرقون - ولا زال بعضهم يضرب على وترها - قد ثبت بطلانها علمياً، فالإسلام لم يأخذ شيئاً من غيره، وإن وافقت بعض تعاليمه ما عند الآخرين، ورسول الله ﷺ، لم يقتبس شيئاً من العقائد الأخرى، لأنّه كان أمّياً فلم يعرف ما عند الآخرين، بالإضافة إلى ما ثبت من أنّ ما أخبر به وحي» بدليل أنّه خارج عن قدرة البشر العقلية. فإذا قيل بعد ذلك: أنّه تأثر بهذا أو بذاك فليس إلاّ ادّعاء يفتقر إلى الدّليل العلمي»[105].

إنّنا نعتقد أنّ الأسلوب التضخيمي يشوّه المفاهيم ويفرغ المعطيات من محتواياتها الحقيقية.

فعند ما يعرّف الدّين مثلاً بأنّه اتحاد بئيس التأم أيّ التئام، أو بأنّه بقايا جاهلية أو أنّه خليط غير متجانس من الأديان القديمة: شيء شبيه بالمخلوط اليهودي المسيحي، أو أنّه تركيب من الأساطير والسحر وعبادة الأرواح أو أنّه أيضاً ركام من الطّيرة والهوس وكل ما له صلة بالأعمال أو التأثيرات الجاهلية...

إذا كان الدّين يعرّف على هذا النّحو، فمن المؤكّد أنّ هذا المنهج أبعد ما يكون عن الرّوح العلمية وعن النّزاهة المطلوبة في البحث والاهتمام باستقصاء

(105) د. محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص 66.

الحقائق. والآكد من الكلّ أنّ هذا الأسلوب لا يساعد مطلقاً على تفهّم دين كالإسلام. وبهذا فإنّه يكاد يستقرّ في الأذهان على الأغلب «أنّ المستشرقين ليسوا أصحاب منهج علميّ متفق عليه، ذلك لأنّ المناهج العلمية عادة ما تؤدّي بالباحثين إلى نتائج واحدة ومتقاربة في مثل هذا النّوع من الدّراسات وقلّما يوجد التباين بينها والاختلاف، فلو أنّ الدراسات الاستشراقية تقوم على الموضوعية والمنهج العلمي كما يزعمون، لما اختلفت النتائج التي يتوصّل إليها إلاّ اختلافاً في وجهات النظر من حيث الفهم والاجتهاد»[106].

وليس من المغالاة في شيء أن يذهب الدّكتور زقزوق بناء على ذلك إلى تقرير أنّ المرء يفتقد الموضوعية في كتابات معظم المستشرقين عن الدّين الإسلامي على حين أنّهم يلزمون بها أنفسهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية كالبوذية والهندوكية وغيرهما: «فالإسلام فقط من بين كل الدّيانات التي ظهرت في الشّرق والغرب هو الّذي يهاجم. والمسلمون فقط من بين الشّرقيين جميعاً هم الّذين يوصمون بشتّى الأوصاف الدّنيئة. ويتساءل المرء: لماذا؟

ولعلّ تفسير ذلك يعود إلى أنّ الإسلام كان يمثّل بالنسبة لأوروبا صدمة مستمرة، فقد كان الخوف من الإسلام هو القاعدة. فحتّى نهاية القرن السابع عشر كان «الخطر العثماني» رابضاً عند حدود أوروبا. ويمثّل في اعتقادهم ـ تهديداً مستمرّاً بالنسبة للمدنية النصرانية كلّها»[107].

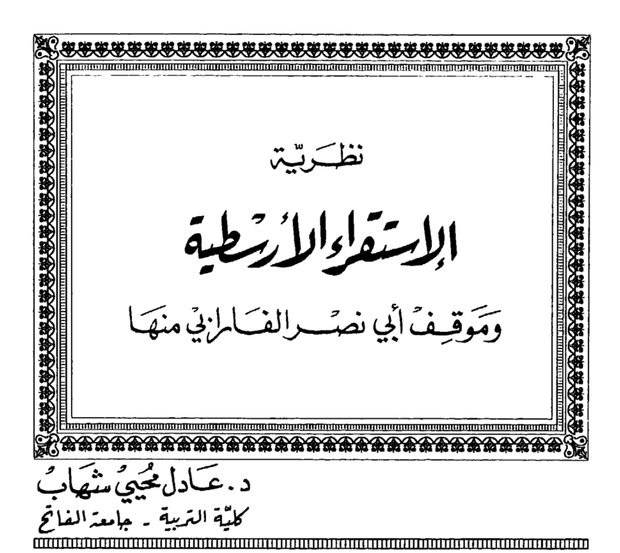
وعلى هذا، يمكن القول بأنّ هذا الضرب من الاستشراق الذي تشدّه ضغوط معيّنة في دارسته للإسلام «ليس علماً بأيّ مقياس علميّ، وإنّما هو عبارة عن أيديويلوجية خاصّة يراد من خلالها ترويج تصوّرات معيّنة عن الإسلام...»[108].

تم بحمده تعالى

(106) د. عدنان محمّد وزان: الاستشراق والمستشرقون. سلسلة دعوة الحقّ، ص 121.

(107) د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص 117.

(108) المصدر نفسه، ص 120.



د. عادل محيي شهاب
كلية التربية - جامعة الفاتح

أولاً: نظرية الاستقراء الأرسطية

لعل أول من تحدث عن نظرية الاستقراء - وهي نظرية تتعلق بالمعرفة العلمية - هو الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس (384 - 322) ق.م.

وقد احتل هذا الفيلسوف مكانة كبيرة ومنزلة عظيمة في الفكر الإنساني لمدة طويلة تزيد على ألفي عام تقريباً، ولكن هذه المكانة والمنزلة العظيمة لم تكن بسبب نظريته في الأخلاق أو السياسة أو النفس أو ما بعد الطبيعة... الخ بل كانت بسبب نظريته في الاستقراء التي ابتدعها.

ومن هنا سنتناول هذه النظرية بالعرض والتحليل ثم نقف على نقد فيلسوفنا أبي نصر الفارابي لها وبيان قيمته على المستويين التاريخي والموضوعي.

وبادىء ذي بدء نقف على نظرية الاستقراء الأرسطية متناولين منها ما يلي:

1 ـ معنى الاستقراء عند أرسطو.

2 ـ عناصر نظرية الاستقراء الأرسطية.

3 ـ قيمة نظرية الاستقراء الأرسطية.

أولاً: معنى الاستقراء عند أرسطو:

تذهب المصادر إلى أن كلمة (الاستقراء) في اللغة اليونانية تعني (مؤدي إلى) وقد استخدمها أرسطو بمعنى «ما يؤدي بالطالب إلى الانتقال من الجزئي إلى الكلي»[1].

وهذا يعني أن (الاستقراء) ما هو إلا حكم عقلي ينقلنا من حال جزئية إلى حال كلية.

والمقصود بـ (الجزئي) عند أرسطو ليس الفرد وإنما النوع وقد ضرب لنا أرسطو مثلاً يلخص به معنى الاستقراء القياسي والنتيجة التي وصل إليها فقال:

الإنسان والحصان والبغل... طويلة العمر.

الإنسان والحصان والبغل... كل الحيوانات التي لا مرارة لها.

كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر[2].

فهذا المثال يلخص لنا نظرية الاستقراء الأرسطية وشكلها القياسي فهو ينظر إلى الاستقراء نظرته إلى القياس.

فلو حللنا النص السابق لوجدنا:

1 ـ أن الاستقراء الأرسطي يهتم بالحقيقة النوعية وليست الحقيقة الجزئية

---

(1) د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية ط4، 1980، ص27

(2) انظر د. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم الطبيعية، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، مصر 1979، جـ1، ص15، مع ملاحظة أن هذا المثال الذي يأتي به أرسطو كما أورده المؤلف يخالف واقع حال الإنسان وبقية الأنواع التي يذكرها بأن لها مرارة.

الفردية، فهو يذكر في مثاله الإنسان والحصان والبغل... وكل هذه الأشياء حدود نوعية وليست حدود جزئية فردية.

2 ـ يرى أرسطو أن الحقيقة النوعية تتضمن الحقيقة الجزئية الفردية، وأن معرفة النوع تتضمن معرفة الفرد ولهذا رأى (أن عملية الاستقراء تبدأ بالأنواع السفلى، ومن المعلوم أن النوع عنده لا يختلف في جوهره عن أفراده بل هو في كل واحد منها... فيكفي أن أرى عدداً من أفراد النوع الإنساني مثلاً لأدرك معنى الإنسان النوع لا الفرد»[3].

3 ـ ينظر أرسطو إلى الاستقراء نظرته إلى القياس، فالمقدمات الاستقرائية ترتبط بالنتيجة والنتيجة مرتبطة بالمقدمات ارتباطاً منطقياً.

4 ـ إن النتيجة الاستقرائية سواء كان الاستقراء تاماً أو حدساً مباشراً، لا تقرر شيئاً جديداً غير الشيء المتضمن في المقدمات. فالنتيجة تلخيص لما ذكر في المقدمات لذلك اعتبرت هذه النظرية عقيمة أي لا تأتي بشيء جديد.

فالمثال الأرسطي السابق يكشف لنا عن عملية استقرائية ولكن ليست عملية استقرائية تجريبية وإنما عملية إحصائية منطقية ننتقل فيها من المقدمات إلى نتيجة كلية، إن هذه الصورة الاستقرائية تذكرنا بالقياس ولهذا أطلق على هذا النوع من الاستقراء بالقياس الاستقرائي «لأنه قياس من حيث صورته العامة واستقراء من حيث استقصاء الجزئيات في المقدمات»[4].

ثانياً: عناصر نظرية الاستقراء الأرسطية:

لو ألقينا نظرة على مثال أرسطو السابق وحللناه لوقفنا على عناصر نظريته المتمثلة بـ:

1 ـ الملاحظة الحسية:

لا بد لأي نظرية علمية تريد التعبير عن الواقع أن تبدأ بالملاحظة الحسية

---

(3) د. جلال عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972، ص 36 ـ 37.

(4) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1980، جـ2 ص157.

أولاً، فالملاحظة الحسية هي الطريق إلى الاستقراء الحسي ومن ثم إلى القانون الكلي، فلم نصل إلى القانون الكلي، إن أكمل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر) إلا بعد أن وقفنا على مقدمات هذا القانون المتمثلة بالملاحظة الحسية الواقعة على الأشياء مثل الإنسان والحصان والبغل... الخ في كونها لا مرارة لها فهي طويلة العمر... وكل هذه المقدمات حصلنا عليها بالملاحظة الحسية المباشرة فلو لم نشاهد لا نكون علماً.

يقول أرسطو «إن فقدنا حساً ما وجب ضرورة أن نفقد علماً ما»[5].

في هذا النص يربط أرسطو بين الملاحظة الحسية وبين تكون العلم، فالملاحظة الحسية بل الحواس الخمس تفيد كل واحدة منها علماً من العلوم، فإذا فقدنا حاسة من الحواس فإننا نفقد علماً من العلوم، بل لا يكون لدينا استقراءً ولا قياساً.

فالملاحظة الحسية ضرورية في تكوين معارفنا الجزئية والنوعية، إلا أنها عند أرسطو مرتبطة بالعلم الكلي، ولأجل ذلك يقول «لا يمكن أن نعلم العلم الكلي إلا بالاستقراء... ولا يمكننا أن نستقرىء إذا لم يكن ثمة حس، لأن الحس هو الأشياء الجزئية، فإنه لا يمكن أن نتناول العلم الجزئي، لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس»[6].

فأرسطو يربط ربطاً ضرورياً بين الحس والاستقراء من جهة وبين الاستقراء والعلم الكلي من جهة أخرى، فهناك معادلة منطقية ذات طرفين لا ينفصلان هما الاستقراء الجزئي لا والعلم الكلي، فالعلم الكلي لا يكون من غير الاستقراء الجزئي والاستقراء الجزئي يكون من غير الحس.

ولكن هذا الاهتمام بالملاحظة الحسية والحواس ودورها في بناء النظرية العلمية لم يكن من أجل بناء النظرية العلمية التجريبية وإنما من أجل بناء

---

(5) أرسطو طاليس، منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، جـ2، ص 385.

(6) المصدر السابق والصفحة.

النظرية العلمية في جانبها الرياضي المتمثل بنظرية القياس. بدليل أن (الواقع) لم يكن له الأهمية الأولى في نظريته وإنما جاءت (المبادىء) العقلية لتحتل هذه المكانة. فكثيراً ما كانت النتيجة تخالف كل المخالفة ما عليه الواقع، وبالتالي يعاد النظر في نظرية الاستقراء الأرسطية والمثال الذي جاء به»[7].

2 ـ التجربة:

وهي العنصر الضروري الثاني من عناصر نظرية الاستقراء الأرسطية، فالتجربة عنده كالملاحظة، فكما لا يمكن أن يكون هناك علم كلي بدون استقراء فكذلك لا يمكن أن يكون علم كلي بدون تجربة، ولكن هذه الضرورة للتجربة ليست لأجل التجربة وإنما لأجل العلم الكلي وبنائه التام، ولأجل ذلك قال أرسطو: «إن معارفنا بالمبادىء العلمية متأصلة بالتجربة ولكن تقوم في نهاية الأمر في الحدس»[8].

فهذا النص يكشف لنا عن أهمية التجربة ووظيفتها في نظرية الاستقراء الأرسطية، فأهميتها إنما هي عنصر (ناقل) للمعرفة وليس محكماً لها وهذا أقصى ما يمكن أن تقوم به التجربة من أهمية في استقراء أرسطو، فالمبادىء تؤخذ من التجربة أي أن مقدمات نظرية الاستقراء الأرسطية تؤخذ من التجربة وكذلك من الملاحظة الحسية كما رأينا ـ وكلتاهما لا تضيفان شيئاً جديداً وإنما تنقلان لنا المعرفة نقلاً مباشراً إلى العقل والعقل يعمم ذلك ويحدس حدساً مباشراً بالنتيجة.

بمعنى آخر هناك (الملاحظة) وهناك (التجربة) وهما عنصرا نظرية الاستقراء الأرسطية ـ فكما خدمت الملاحظة الحسية العلم الكلي، تخدم التجربة الحدس، والعلم الكلي والحدس نتيجتهما واحدة ألا وهي اليقين التام.

فالتجربة إذن لا تشكل عند أرسطو إلا معبراً إلى الكلي أو تقوم في

---

(7) سيتضح نقد فيلسوفنا الفارابي لهذه النتيجة ومقدماتها بعد قليل.

(8) د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، ص 40.

الحدس في حين سنرى أن لها وظيفة غير هذه الوظيفة عند الفارابي وهي وظيفة عملية الكشف عن الجديد واختبار الفروض ولم تكن ناقلة للمعرفة من الجزء إلى الكل. أو العكس عن طريق الحدس.

3 ـ النظرية:

من خلال النصوص التي أوردها أرسطو عن عنصري الملاحظة والتجربة يتبين لنا أنه كان يسعى لأن تكون صياغة القانون أو النظرية الاستقرائية صياغة رياضية يقينية، بغض النظر عن مطابقتها للواقع أو مخالفتها له.

فالنتيجة التي توصل إليها أرسطو في مثاله السابق عبارة عن الصورة النهائية لنظريته، وهي صورة لم توظف فيها الملاحظة والتجربة وظيفة جديدة رغم أن أرسطو كان طبيباً مجرباً إلا أنه لم يوظف تجاربه توظيفاً يختلف عما كان سائداً في عصره، كأن يجعلها (محكاً) لاختبار الفروض الناتجة عنها أو عن الملاحظات التي كان يسجلها أثناء استقراءاته الطبيعية.

ثالثاً: قيمة نظرية الاستقراء الأرسطية:

من خلال عرضنا السابق لنظرية الاستقراء الأرسطية، نرى أنها تبدأ بمقدمات تقوم على الملاحظة الحسية والتجربة وهي أدوات استقرائية تهتم بنقل المعرفة النوعية وصولاً إلى القوانين الكلية، فهي نظرية تهتم بالكلي النوع وتنتهي بالكلي العام، أي أنها تهتم بالمبادىء على حساب الوقائع، وهذا يعني أنها نظرية برهانية أكثر من كونها نظرية واقعية، وبهذا يمكن القول إن قيمة هذه النظرية سلبية وعقيمة على مستوى الواقع وأنها مغلقة لا تأتي بشيء جديدة ولا تتنبأ بالجديد لأننا نعرف الأشياء بأنواعها مسبقاً.

إذن لا بد من تصور جديد للاستقراء يصحح التصور القديم التصور الأرسطي ومن ثم ينطلق إلى المعرفة الجديدة، وهذا التصور الجديد يتمثل في النظرية التي قدمها لنا فيلسوفنا أبو نصر الفارابي، ولم يتوصل إلى النظرية الجديدة قبل أن يباشر النقد الموضوعي لنظرية القياس الأرسطية وهذا ما سنقف عليه ونستكشفه في الصفحات الآتية.

ثانياً: الفارابي والمنطق الأرسطي

أبو نصر الفارابي (259 ـ 339 هـ) من أبرز فلاسفة المسلمين على الإطلاق، يلقب بالمعلم الثاني والمعلم الأول هو أرسطو، ترك لنا مؤلفات كثيرة منها في المنطق والطبيعيات والأخلاق والسياسة والموسيقي وما بعد الطبيعة، تأثر به ابن سينا وعدّه أستاذاً له وكذلك ابن رشد.

وللأسف الشديد إن فيلسوفنا الفارابي يعتبر في نظر مجموعة من الباحثين فيلسوفاً مشائياً ومن المشائيين العرب[9].

ولكن نظرة نقدية فاحصة لمؤلفاته ترينا غير هذا وذلك بدليل:

أولاً ـ أنه أظهر رأياً مخالفاً لرأي أرسطو في المنطق.

ثانياً ـ أنه نقد نظرية القياس الأرسطية.

أما رأيه المخالف لرأي أرسطو فيظهر من خلال موقفين هما:

1 ـ الموقف التقليدي.

2 ـ الموقف النقدي.

ففي الموقف التقليدي نرى أن لفيلسوفنا نصوصاً تجعل من المنطق آلة للعلوم وليس جزءاً منها، كما ذكر ذلك فقال «ينبغي أن نفتتح النظر في هذه الصناعة ـ أي المنطق ـ بما قد قيل إن العادة قد جرت أن يفتتح به في كل كتاب»[10].

فعلم المنطق ما هو إلا مقدمة جرت العادة عند المناطقة والفلاسفة على افتتاح كتبهم بها، وهذا هو الموقف التقليدي الذي جارى به الفارابي موقف الفلاسفة السابقين عليه وخاصة أرسطو.

---

(9) انظر د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، 1967، ط2، ص 20 ـ 21. فيقول (أما أمثال الشراح المشائين أمثال الفارابي) وليس هذا هو الخطأ الوحيد الذي يقع فيه الأستاذ المرحوم النشار وإنما ذكر له تاريخاً لوفاته خطأً.

(10) أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968، ص 104.

ولا شك أن السبب الذي جعل الفارابي هذه الصناعة ـ أعني صناعة المنطق ـ مقدمة واجبة في كل كتاب أو علم هو تحصين القارىء وجعله قارئاً ناقداً مميزاً بين الحق والباطل. فهذه الصناعة «وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل»[11].

ويؤكد لنا الفارابي المعنى نفسه في مكان آخر من كتبه فيقول إن «صناعة المنطق تعطي في الجملة القوانين التي من شأنها أن تقوِّم العقل وتسدد الإنسان نحو الطريق الصواب ونحو الحق. . . والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل في المعقولات والقوانين التي يمتحن في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط»[12].

وفي النص السابق ما يفيد بأن صناعة المنطق لا تفيد التمييز بين الصواب والخطأ في المعقولات فحسب وإنما تفيد الوصول إلى الحق الذي هو اليقين.

وفي نص آخر يشبه الفارابي قوانين المنطق التي نزن بها الأفكار بالموازين والمكايل التي نزن بها الأجسام والأشياء، فيقول «إن القوانين المنطقية ـ التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في إدراك الحقيقة ـ تشبه الموازين والمكاييل التي هي آلات يمتحن بها في كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه أو قصر في إدراك تقديره»[13].

فالميزان والتقويم والتمييز ما هي إلا عمليات عقلية نقدية تهيىء الباحث كي يكون على قدرة في تصحيح الأفكار والكشف عن تناقضاتها.

ففي هذه النصوص يمكن أن نجعل موقف الفارابي موقفاً مقلداً لموقف أرسطو ـ الذي جعل المنطق آلة للعلوم كلها ـ وإن كان هذا الموقف أكثر وضوحاً وتطويراً من الموقف الأرسطي نفسه في جعل المنطق آلة ناقدة ـ إن

---

(11) المصدر السابق والصفحة.

(12) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، 1968، ط2، ص67.

(13) المصدر السابق، ص68.

صح التعبير ـ بدلاً من كونه آلة أو مدخلاً للعلوم فقط.

كما أننا نلمس موقفاً مقلداً آخر لعلم المنطق عند الفارابي نجده في كتب أخرى، ولكن هذا الموقف التقليدي لم يكن موقفاً أرسطياً وإنما موقف رواقي، يقول الفارابي «إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون: إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية»(14).

فالفارابي في هذا النص يجعل من المنطق جزءاً من العلوم وليس آلة لها، وهو موقف يذكرنا بموقف الرواقيين من المنطق فقد جعلوه جزءاً من العلوم وليس آلة لها.

فأبو نصر الفارابي في كل هذه النصوص نراه تارة يقلد فيه المعلم الأول، وتارة يقلد به الرواقيين، وإن كان في تقليده ما يفيد بوصفه وظيفة جديدة للمنطق وهي وظيفة نقدية أكبر من كونها وظيفة آلية، وبالتالي ينبئنا بموقف جديد.

أما الموقف النقدي، فيتمثل عنده في موقف جديد غير الموقف الأرسطي وغير الموقف الرواقي بل هو غير الموقفين معاً، فيقول «ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليس جزءاً لصناعة أخرى ولا أنها آلة وجزء معاً»(15).

فقد رفض الفارابي أن يكون علم المنطق جزءاً من الفلسفة أو آلة لها أو الاثنين معاً، ورأى أنه علم قائم بذاته، كأي علم من العلوم الأخرى، بمعنى آخر أنه حينما يكون المنطق علماً مستقلاً بذاته يمكن نقده وتطويره، أما إذا كان مقدمة لازمة للعلوم فإنه يعني لا يمكن نقده ولا تطويره وبالتالي تصبح مقولاته مفروضة على العلوم كلها كما وضع المنطق الأرسطي وفهم أيضاً.

وفي هذا الموقف النقدي الجديد للمنطق الأرسطي والمنطق الرواقي

---

(14) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1980، ط3، ص80.

(15) أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص108.

باكورة لنقد نظرية القياس ومقدماتها الاستقرائية لدى أرسطو.

ثانياً: نقده لنظرية القياس الأرسطية: وقف فيلسوفنا الفارابي الشارح الأكبر لكتب أرسطو المنطقية أمام نظرية القياس الأرسطية متأملاً فيها فاحصاً لها واقفاً على عيوبها وسلبياتها قائلاً «أما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبته له إلى حد يحركه ذلك أن نختاره على الحق»[16].

إن مثل هذا النص النقدي جدير بأن نحلله ونقف على ما فيه من معاني:

1 ـ إنه نقد صريح لا غبار عليه لنظرية القياس الأرسطية، وهو نقد سابق على نقد الفلاسفة الغربيين أمثال فرنسيس بيكون وآخرين غيره.

2 ـ يرى الفارابي أن نظرية القياس قد استحوذت على قلوب الناس، فطغت أحكام التراث على أحكام الموضوع، وهو يشير إلى ذلك بـ (المحبة) كدليل على أحكام الذات ويشير إلى (الحق) كدليل على أحكام الموضوع، ولهذا لا ينبغي أن نعمم أو نسرع بتصديق أحكام الذات وتغلبها على الموضوع الذي هو العالم الخارجي ووقائعه.

3 ـ على الإنسان أن يحركه حب الحقيقة لا حب نظرية القياس الأرسطية.

وهذا النص توجه حقيقي إلى الاعتراض على نظرية القياس الأرسطية نفسها قبل غيرها من النظريات أولاً. وعدم تقديس هذه النظرية تقديساً أعمى ثانياً، ومن ثمة الشروع بفتح مجال جديد في المعرفة العلمية وهو مجال نظرية الاستقراء التجريبي ثالثاً.

ثالثاً: نظرية الاستقراء الفارابية

1 ـ نقده لنظرية الاستقراء الأرسطية:

لقد عرفنا معنى الاستقراء عند أرسطو وهو «الانتقال من الجزئي إلى

---

(16) أبو نصر الفارابي، كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، طبعة لايدن، هولندا، 1890، ص10.

الكلي». وقد أثرت هذه النظرية في الكثير من المناطقة اليونانيين والشراح خاصة، وأخذت بها جميع العلوم الطبيعية والإنسانية والمعتقدات.

وقد تفحص فيلسوفنا الفارابي هذا التأثير ورأى ذلك فقال «اعلم أن مما هو متأكد في الطبائع، بحيث لا تقلع عنه الطبائع ولا يمكن خلوها عنه، والتبرؤ في العلوم والآراء والمعتقدات، وفي أسباب النواميس والشرائع، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش، هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات»[17].

فالفارابي في نصه هذا يستعرض نظريات السابقين عليه في العلوم والآراء والمعتقدات وفي المعاشرات المدنية والطبيعيات، موضحاً بأن جميع هذه العلوم تصاغ قوانينها بطريقة استقرائية أرسطية متمثلة في «الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات»[18].

وقد انتقد الفارابي هذه الصياغة ورآها خاطئة فقال «لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات»[19]. فكل العلوم المستقرأة سواء كانت طبيعية أو اعتقادية أو إنسانية أو آراء لا ينبغي أن تكون نتائجها كلية ولا يجوز الانتقال بها من الجزء إلى الكل.

وهذا نقد صريح لنظرية الاستقراء خاصة ولكل من تأثر بها عامة. بل إن الفارابي يتبرأ من هذه النتيجة الاستقرائية في جميع العلوم.

2 ـ مشكلة الاستقراء:

لا شك أن أبا نصر الفارابي وهو الشارح الكبير لكتب أرسطو المنطقية ـ كما قلنا ـ قد استوقفته نظرية الاستقراء الأرسطية، التي تؤكد جواز الانتقال من الجزء إلى الكل. ولكن الفارابي يتساءل كيف يتم هذا الانتقال من الجزء

---

(17) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، ص82.

(18) المصدر السابق والصفحة.

(19) المصدر السابق والصفحة.

إلى الكل في العلوم والمعارف ونحن بعد لم نستقرىء كل الجزئيات المتعلقة بالموضوع؟

أو بمعنى آخر، كيف يجوز للنتيجة الاستقرائية أن تكون كلية بالاستناد إلى مقدمات اعتمدت على الملاحظة والتجربة الجزئية؟

إن مثل هذا الطرح يقودنا إلى ما يعرف اليوم بمشكلة الاستقراء والتي تعني (أن ما يصدق على الجزء لا يصدق على الكل) فلا يجوز لنا أن نحكم على ظواهر (الحاضر) ونقول إنها ستكون مطردة حتماً في (المستقبل) ونحن لم نشاهد ظواهر المستقبل بعد.

وهذه المشكلة هي التي دفعت الفارابي إلى القول بعدم جواز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات، كما هو واضح في النص السابق، فلا يجوز تعميم ما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ تعميماً كليّاً، ولا يمكن أن نقرر أن يكون المستقبل مطرداً كالحاضر اطراداً حتمياً.

وهذا ما فسح المجال للفارابي أن يتعرض إلى ما يسمى اليوم بمشكلة الاستقراء كما قلنا، وهي مشكلة لم يتعرض لها أرسطو، لأن مشكلة كهذه لا تظهر إلا حينما تدخل عناصر جديدة تختلف في معناها ووظيفتها عن المعاني السابقة للنظرية، فبينما نرى نظرية الاستقراء الأرسطية تنتقل بنا من الجزئي إلى الكلي دون أي مشكلة نجد نظرية الاستقراء الفارابية تنتقد هذا الانتقال نقداً واضحاً ولا تجوزه.

3 ـ الاستقراء والعلية:

هناك مبدأ تقوم عليه نظرية الاستقراء الأرسطية، وهو مبدأ العلية، ونعني به أن هناك علاقة علية ضرورية بين أ وَ ب مثلاً، فإذا عنينا بـ (أ) النار وبـ (ب) الاحتراق أو بين الحجر ورسوبه في قاع النهر مثلاً إن مثل هذا التصور هو الذي تقوم عليه نظرية الاستقراء الأرسطية ويؤمن بها كل الفلاسفة العقليين، فالعلية هنا مبدأ ضروري قائم في العقل أو بالأحرى مبدأ قبلي لا يمكن إنكاره أو تصور نقيضه.

لقد وجد فيلسوفنا الفارابي ومن خلال نقده لنظرية الاستقراء الأرسطية الأمور الآتية:

1 ـ إن فكرة الضرورة التي تشير إليها لفظة (الكل) وتقوم عليها نظرية الاستقراء الأرسطية فكرة لا يجوز التسليم بها (لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات)[20].

2 ـ الإيمان بفكرة العلية لا على أساس مبدأ الضرورة العقلي وإنما على أساس موضوعي تجريبي.

أو بمعنى آخر إن الفارابي يميز بين تصورين للعلية، أحدهما تصور عقلي والآخر تصور تجريبي، وقد انتقد التصور الأول ورأى عدم التسليم به وآمن بالثاني لأهميته.

4 ـ العلية والاطراد:

هناك علاقة بين العلية والاطراد في الحوادث الطبيعية ـ كما يرى فيلسوفنا الفارابي ـ فالعلاقة بين أ وَ ب كظاهرتين ترتبط إحدهما بالأخرى بعلاقة ما، ولكن هذه العلاقة في نظر الفارابي لا يمكن تفسيرها بالضرورة المنطقية بحيث كلما رأينا أ نقول سنرى ب حتماً، وإنما ستبقى هذه العلاقة مطردة بحدود الممكن وليس بالضرورة، يقول «لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات، مثل حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض الأحجار يطفو، وحكمنا بأن كل نبات محترق بالنار، ولعل بعضها لا يحترق بالنار»[21].

فالعلاقة بين أ وَ ب كظاهرتين متلازمتين في منطق الفارابي الجديد هي علاقة اطراد احتمالي وليس اطراد ضروري، وهذا ما يتضح من خلال استبدال حكم الاطراد الكلي بحكم الاطراد الاحتمالي كما جاء في المثالين السابقين.

ولو أردنا أن نحلل هذا النص ونصوغه صياغة أرسطية ثم صياغة فارابية

---

(20) د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص110.

(21) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، ص82.

ونقارن بعد ذلك بين الصياغتين، كي نقف على التصور الجديد الذي أراد أن يقدمه الفارابي عن الاطراد والحكم عليه:

ففي التصور الأول وعلى الطريقة الأرسطية يكون:

الرخام، المرمر، الحصى. . . الخ ترسب في الماء.

الرخام، المرمر، الحصى. . . الخ هي كل الأحجار.

إذن كل الأحجار ترسب في الماء.

وكذلك يمكن أن تصور المثال الثاني على الطريقة الأرسطية وهي:

شجرة التفاح، البرتقال، النخيل. . . الخ هي أشجار تحترق بالنار.

شجرة التفاح، البرتقال، النخيل. . . الخ هي كل النباتات.

إذن كل النباتات أشجار تحترق بالنار.

فنحن صغنا من المثالين السابقين تصورين على طريقة نظرية القياس الأرسطية، ولا شك أن المعلم الثاني قد استحضر هذه النظرية أولاً ثم نقدها ثانياً وكأنني به يقول إننا من خلال استقراء بعض الأحجار كالرخام والمرمر والحصى. . . الخ من الأحجار التي رأيناها ترسب في الماء لا نستطيع أن نعمم حكماً عاماً على كل حجر في العالم ما رأينا وما لم نر، فنقول إن كل حجر في العالم يرسب في الماء، فقد يكون هناك حجراً ـ لم تعثر عليه التجربة بعد ـ يطفو!

وكذلك لا يجوز أن نصدر حكماً عاماً من خلال استقرائنا لبعض النبات كالنخيل والبرتقال والتفاح. . . الخ فنقول إن كل نبات ما رأينا وما لم نر يحترق بالنار! ولربما تكشف لنا التجربة فيما بعد عن نوع من النبات لا يحترق بالنار.

5 ـ ربطه بين الاستقراء والاحتمال:

عرفنا معنى الاستقراء عند الفارابي وهو عدم جواز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات، وهذا المعنى هو الذي جعلنا نقول بأن الفارابي ربط بين

الاستقراء والاحتمال، فعدم جواز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات يؤدي إلى توقع ظهور نتيجة جديدة من خلال استقراء الجزئيات غير النتيجة الكلية وهذه النتيجة هي الاحتمال.

وتأكيداً لهذا نجد أن الفارابي في نصه السالف الذكر يردد كلمة (لعل) أكثر من مرة وهي كلمة لم ترد في مقدمات ولا نتائج نظرية الاستقراء الأرسطية وإنما نجد كلمات مثل (كل) وما في معناها تبدأ وتنتهي بها النظرية، فالفارابي يورد لفظة (لعل) هناك بعض الأحجار يطفو[22] و(لعل) هناك بعض النبات لا يحترق بالنار[23]، «وان جرم الكل متناه، ولعله غير متناه»[24].

هذا تصور جديد للاستقراء ومنطق جديد لم يكن معروفاً من قبل عند أرسطو وأتباعه ولا في القرون الوسطى والحديثة الأوروبية، التي انتهت بنا إلى صياغات قانونية يقينية[25].

فمن خلال هذه النصوص الفارابية يظهر ما يلي:

إن تكرار الحالات أو الظواهر في الماضي والحاضر يقوي لدينا احتمال الصدق ولكن ظهور صنف جديد لا يهدم الصدق وإنما ينمي لدينا معرفة جديدة باحتمال ثالث ورابع، كما هو الحال في توقع ظهور صنف جديد من الحجر يطفو غير جميع الأصناف التي ترسب في الماء، وكما هو الحال في توقع ظهور صنف جديد من النبات الذي لا يحترق خلاف بقية الأصناف الأخرى التي إذا ما مستها النار احترقت.

بمعنى آخر أن الفارابي يرى أن العلاقة بين أ وَ ب في الماضي لا يمنع من أن تكشف لنا التجربة عن صنف جديد لنرمز له بـ (حـ) ويمكن أن تكون

---

(22) المصدر السابق والصفحة.

(23) المصدر السابق والصفحة.

(24) المصدر السابق والصفحة.

(25) رغم ثورة فرنسيس بيكون على المنطق الأرسطي وكلك جون استيوارت ملْ ورينه ديكارت ونيوتن إلا أن الصياغات القانونية التي انتهوا إليها هي صياغات يقينية وليست احتمالية بخلاف دعوة فيلسوفنا الفارابي.

معادلة هي ح(أ وَ ب) = الدالة المحدودة أ وَ ب التي تتجه إلى عدد لا متناه من الدلالات المحتملة الظهور.

إن هذه الفكرة فكرة احتمال ظهور صنف جديد غير الأصناف المتكررة تنقلنا إلى التحيز بين طبيعة صنف وصنف آخر من المجموعة نفسها، فتكرار الظواهر لا يمنع من توقع ظهور أصناف جديدة يطلق عليها الأصناف المفتوحة تلك التي جاءت بها نظرية المجال لوليام نيل[26].

فالفارابي يدعونا إلى أن نفهم أن نتائج الاستقراء التجريبي أنها صادقة صدقاً مؤقتاً، أي الصدق الذي يجعلنا دائماً نراجع حساباتنا، والمستقبل وحده كفيل بزيادة صدقها أو تعديلها أو إلغائها[27].

فأبو نصر الفارابي يدفعنا إلى أن نفتح المجال أمام القوانين، فهناك قوانين طبيعية وظواهر مطردة ولكننا رغم هذا الاطراد علينا ألا نتصوره اطراداً مغلقاً وإنما اطراداً مفتوحاً وذلك أن نجعل العقل يتدخل في صياغة النظرية الاستقرائية، ومثل هذا التصور هو تصور وخطوة متقدمة إلى الأمام جعل فيها الفارابي العقل العلمي يبتكر النظريات ولا يقف عند حدود القوانين فقط.

6 ـ قيمة نظرية الاستقراء الفارابية:

حقاً نحن أمام صورة جديدة للفيلسوف الإسلامي تختلف عن تلك الصورة التي قرأناها في جامعاتنا ونوادينا العلمية، تلك الصورة التي قدمت لنا الفارابي بأنه فيلسوف مشائي، يتابع ويقلد فلاسفة اليونان خاصة أرسطو ومنطقه، أما الآن فيصبح الفارابي أمامنا فيلسوفاً علمياً لا فيلسوفاً مشائياً، ينظر إلى العالم من خلال مذهب فلسفي سابق عليه كمذهب أرسطو وفلسفته، إنه حقاً فيلسوف علم معاصر يربط بين الفلسفة والعلم ربطاً لا يتحقق أحدهما إلا بالآخر.

---

(26) انظر د. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم الطبيعية (المنطق الاستقرائي)، ص184.

(27) انظر د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص133، حيث يقترب الفارابي من تصور وليام نيل للاحتمال.

فهو يرى ـ وكما في نصه الذي قرأناه قبل قليل ـ أن التجربة تقوي من صحة النظرية، فما رأينا من أحجار ترسب في الماء ليس دليلاً على أن كل الملاحظات القادمة عن الحجر ستكون هي هي، فقد يكشف العقل التجريبي يوماً ما عن صنف من الحجر الذي لا يرسب في الماء، وقد يكشف لنا كذلك عن صنف جديد من النبات الذي لا يحترق بالنار.

إن مثل هذا التوقع الذي يدفع به فيلسوفنا الفارابي ينبغي أن لا يمر بسهولة دون أن تقف عنده العقول لتقيمه تقييماً علمياً وفلسفياً معاً، خاصة وأنه يقول «إن الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي»[28].

فالمعلم الثاني يرى أن الظواهر الطبيعية، ينبغي أن لا يعبر عنها بصياغة قانونية ضرورية وإنما صياغة احتمالية، فالنتيجة التي يدعونا إليها والصياغة التي يجب أن تكون عليها النظرية العلمية الجديدة هي النتيجة المفتوحة وليست المغلقة، ولا شك أن مثل هذا الموقف لا يتوصل إليه العقل التجريدي أو المنطق الصرف وإنما العقل التجريبي المنفتح، فالأول يرى الأشياء والظواهر هي هي كما كانت وستبقى كذلك أما الثاني فيختلف سواء في المقدمات أو النتائج أو كليهما ويرى بأن التجربة تتكشف لنا عن الجديد كما جاء في توقع الفارابي لحجر لا يرسب في الماء ونبات لا يحترق بالنار وجرم غير متناه مثلاً.

وعلى الرغم من غرابة الأمثلة التي يستشهد بها الفارابي إلا أن لها دلالتها العميقة خاصة وأن الفضاء الفلسفي غير الإسلامي يصعب عليه تصور مثل هذا التوقع وبالتالي إن مثل هذا التصور يختلف عن التصور اليوناني عامة والتصور الأرسطي خاصة وتصور العصر الحديث سواء في النظرة إلى العلم أو العالم أو كلاهما معاً.

لقد جاء الفارابي بما يسمى اليوم بالفلسفة المفتوحة أو المنهجية العلمية

(28) أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعليق ابن ماجه على البرهان، تحقيق د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1987، ص24 ـ 25.

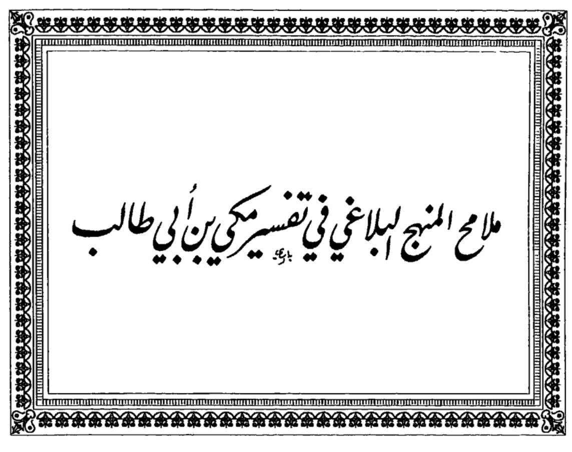
المفتوحة ودعا إلى ما يسمى بالاستقراء التجريبي المفتوح، إنها دعوة فلسفية تؤدي بنا إلى أن نعيد النظر في تراثنا الفلسفي وخاصة تاريخ العلوم وأن نجدد فكرنا العلمي بالتجربة والكشف التجريبي ومثل هذه الدعوة نجدها عند فلاسفة العلم المعاصرين أمثال هانز راشنياخ[29] وهنري بوانكاريه[30] وغاستون باشلر[31] وبرتراند رسل[32].

(29) انظر هانز ريشنباج، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص148، ما نصه (فنحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيراً سببياً تحكمها قوانين الاحتمال).

(30) انظر هنري بوانكاري، قيمة العلم، ترجمة الميلودي شعموم، دار التنوير، بيروت 1982، ص153، ما نصه (أن كل قانون يمكن أن يستبدل بآخر أكثر تقريبية واحتمالاً، إن هذا القانون الجديد لا يمكن أن يكون بدوره إلا موقتاً).

(31) أنظر غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1403هـ - 1983، ص171. فهو يدعونا إلى أهمية المذهب العقلي المفتوح في العلم.

(32) أنظر برتراند رسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل وعطية محمود هنا، ص 57 وقوله (إن ما ينبغي أن نبحث عنه هو الاحتمال فقط).



ملامح المنهج البلاغي في تفسير مكي بن أبي طالب

أ. حسن الطوير

حياته وآثاره:

يعد مكي بن أبي طالب[1] مغربي المولد أندلسي المنزل، ولد بالقيروان وتعلم بها، وسمع من أبي زيد القيرواني، ويرجع في نسبته إلى قبائل قيس عيلان التي جاءت مع الفتح الإسلامي.

ولما بلغ سن الرحلة سافر إلى مصر وتعلم على مشائخها، ثم عاد إلى بلاده، ويسر له أداء فريضة الحج مرتين حيث التقى بعلماء الحرمين وأفاد منهم،

(1) هو مكي حموش بن محمد بن مختار القيسي أبو محمد عالم في التفسير وعلوم القرآن والعربية ولد بالقيروان ثم سافر إلى مصر وقصد الأندلس ونزل قرطبة وجلس للإقراء بمسجدها فانتفع به خلق كثير توفي عام 437هـ. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان 5/ 279، بغية الوعاة 2/ 298، شجرة النور الزكية ص107.

ثم دخل الأندلس عام 393هـ وبدأ حياته العلمية المكثفة التي جمع فيها بين التدريس والتصنيف، فبالإضافة إلى التدريس بجامع قرطبة الذي صار إمامه فيما بعد، عكف على التأليف، فصنف أغلب كتبه هناك، وطاب له المقام بالأندلس فقضى فيها أكثر من أربعين سنة حتى وفاته سنة 437هـ.

فأبرز ما يميز حياة مكي رحلاته لطلب العلم التي طوف فيها بلاد المشرق الإسلامي، فلقي الشيوخ والأعلام وأخذ عنهم لمدّة تربو عن ربع قرن.

ومن الباحثين من ينسب مكي بن أبي طالب لمدرسة التفسير بالأندلس من مثل مصطفى المشيني[2]، بل هو ينتسب إلى المدرسة القيروانية، ومهما يكن من أمر فإن مكي بن أبي طالب مثّل العلاقة المتينة بين شرق الغرب الإسلامي وغربه، وبين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي من جهة أخرى، ويصح للمغاربة أن ينسبوه إليهم دون قصره على مدينة بعينها.

وكان مكي مهتماً بعلم التفسير فأجاد التصنيف فيه، قال عنه ابن حزم الأندلسي ت456هـ «أما القرآن فمن أجل التفاسير ما صنف من تفسيره كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية في نحو عشرة أسفار صنفه الإمام الزاهد العالم أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي»[3].

واسم تفسيره فيما نص عليه المؤلف في مقدمته «كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معنى القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه»[4].

واستدرك على قوله بلوغ النهاية فقال «أعني بقولي بلوغ النهاية إلى ما وصل إليّ من ذلك؛ لأن علم كتاب الله لا يقدر أن يبلغ أحد إلى نهايته، وفوق كل ذي علم عليم»[5].

وأصل الكتاب يقع في سبعين جزءاً كما ورد في كشف الظنون[6] وهو

---

(2) انظر مدرسة التفسر في الأندلس. ص86 وما بعدها.

(3) نفح الطيب 3/ 179.

(4) كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية خ 10739 ـ المكتبة الوطنية ـ تونس ـ ص3.

(5) المصدر نفسه ص3.

(6) كشف الظنون 2/ 2041.

مفرق في عدة مكتبات، وقد حدَّدتُ أماكن النسخ وأرقامها من الهامش لمزيد المعرفة والاطلاع[7].

ويتضح من خلال حجم المجلد الأول المبالغة التي وقع فيها صاحب كشف الظنون، ويبدو أن تفسير مكي من الحجم المتوسط.

ومنهج مكي في تفسيره أنه بدأه بذكر أسباب النزول، ثم يقف على الكلمات التي تحتاج إلى شرح فيبدأ بإعرابها وذكر معناها على اختلاف الأوجه ثم عزو الآراء لأصحابها، وقد بيّن في المقدمة طريقة تأليفه والمبادئ التي انتهجها حيث استقصى فيه ما ثبت عنده من الأقوال المأثورة عن النبي ﷺ إما بروايته عن شيوخه، أو ما صح عنده من مرويات غيره، وأتبع ذلك باختيار ما وصل إليه من الأقوال التي اشتهرت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى عصره، ويبرز إعراضه عن ذكر الأسانيد لغرض الإيجاز فيقول «وأضرب عن الأسانيد ليخف حفظه على من أراد التفرغ إلى جمع ما فيه من علوم كثيرة وفوائد عظيمة من تفسير المأثور، ثم بيّن اهتمامه بالأحكام والقراءات والإعراب بقوله: «وذكر الأحكام والناسخ والمنسوخ من قراءة عربية أو إعراب غامض أو اشتقاق مشكل أو تصريف خفي أو تعليل نادر أو تصريف مسموع مع ما يتعلق بذلك من أنواع علوم يكثر تعدادها ويطول ذكرها»[8].

كما صرح في مقدمته بأنه خفف من ذكر النحو والغامض من الإعراب من تفسيره؛ لأنه أفرد لهذا العنصر مصنفاً خاصاً هو كتابه «مشكل إعراب القرآن»،

---

(7) **المجلد الأول**: نسخة بالخزانة العامة بالرباط رقم (ق814) تبدأ بالفاتحة إلى سورة الأنعام عدد صفحاتها 374.

- نسخة بالخزانة العامة بالرباط رقم (ق217) تبدأ بمقدمة الكتاب وتنتهي بأول سورة الأعراف عدد صفحاتها 446.

- نسخة بالمكتبة الوطنية بتونس رقم (10739) من المقدمة إلى آخر سورة النساء.

المجلد الثاني: نسخة بالخزانة العامة بالرباط رقم (ق58) تبدأ بسورة يونس وتنتهي بآخر الكهف.

المجلد الرابع: نسخة في الخزانة العامة بالرباط رقم (ق218) تبدأ من سورة غافر وتنتهي بآخر سورة الناس وعدد صفحاتها 338 صفحة.

نسخة أخرى في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم (2215) ميكرو فيلم.

(8) كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية خ 10739 ـ ص2.

ويعلل ذلك بقوله: «بغية التفرغ لما ألف كتاب الهداية من أجله، وهو تفسير التلاوة وبيان القصص والأخبار، وكشف مشكل المعاني وذكر الاختلاف في ذلك، وبيان الناسخ والمنسوخ، وذكر الأسباب التي نزل فيها»[9]. وإن الباحث ليلاحظ مدى أهمية التفسير حينما يطلع على كتب التفسير بالغرب الإسلامي فيجد أنها تعتمده مصدراً أساسياً من مصادرها، ولعل ذلك يبدو واضحاً في المحرر الوجيز حيث أكثر ابن عطية النقل عن مكي مسلّماً تارة وراداً ومنتقداً تارة أخرى، زيادة على ذلك فهو يؤصل مدرسة التفسير بالمأثور من مستهل القرن الخامس كما أصلها يحيى بن سلام من قبل في نهاية القرن الثاني.

ولقد كان تفسير الطبري من مصادر مكي، فأفاد منه في ترسيخ المنهج الأثري في الغرب الإسلامي.

ولم يقتصر مكي على تفسيره هذا، بل كتب في علوم القرآن تصانيف كثيرة، فقد ذكرت المصادر التي ترجمت له أنه خلف ثمانين مصنفاً في التفسير والقراءات[10] ولكن المفقود منها أكثر من الموجود.

فله في وجوه القراءات مصنفات متعددة منها كتاب «التبصرة» و«الموجز» و«كتاب الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها»، وفي فن التجويد وأداء القراءات ألف كتاب «الرعاية لتجويد القرآن وتحقيق لفظ التلاوة» قال في مقدمته: «وما علمت أن أحداً من المتقدمين سبقني إلى تأليف هذا الكتاب»[11]، كما كان عالماً بالرواية وأسباب النزول، وصنف في هذا المجال كتابين[12]، وكان لغوياً عالماً بغريب القرآن، وألف في ذلك كتابه «العمدة في غريب القرآن»[13]، وكان على علم واسع بإعراب القرآن، فصنف فيه كتابين هما «الزاهي في اللمع الدالة على مشتملات الإعراب»، و«مشكل إعراب القرآن»[14]. وكان لتمكنه في اللغة

---

(9) نفسه ص2.

(10) نفخ الطيب 3/ 179.

(11) طبع هذا الكتاب بدار الكتب العربية - دمشق - 1973 - تحقيق أحمد حسن فرحات.

(12) هما «الإيضاح في الناسخ والمنسوخ» «اختصار أحكام القرآن».

(13) طبع بمؤسسة الرسالة - بيروت - 1981 - تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي.

(14) طبع بإشراف مجمع اللغة العربية بدمشق - دار المأمون - تحقيق ياسين محمد السواس.

والنحو والأدب والفقه والرواية يتناول القراءات من جانبين: ـ جانب الرواية مثل ما فعل في كتاب «التبصرة» وهو فيما اختلف فيه القراء السبعة المشهورون[15].

جانب الدراية ويمثل هذا الوجه كتابه «الكشف عن وجوه القراءات»، وقد بين فيه علل وحجج القراءات التي ذكرها في كتاب التبصرة، يقول: ـ «كنت قد ألفت بالمشرق كتاباً مختصراً في القراءات سميته كتاب التبصرة، وأضربت فيه عن الحجج والعلل ومقاييس النحو في القراءات واللغات...، ووعدت في صدره أني سأؤلف كتاباً في علل القراءات التي ذكرتها في كتاب التبصرة»[16] ثم وضع موازنة بين المصنفين فقال: ـ «فهذا الكتاب كتاب فهم وعلم ودراية، والكتاب الأول كتاب نقل ورواية»[17].

وقد أبدى مكي اهتماماً ملحوظاً بإعجاز القرآن حيث صنف في هذا العلم كتابين: ـ أولهما «بيان إعجاز القرآن»، والآخر هو «انتخاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه»[18].

وعلى الرغم من أن مكياً قد ألف في إعجاز القرآن مصنفات مستقلة، فإنه في تفسيره لم يتعرض للحديث عن الإعجاز، كما أن الأسرار البيانية والنكات البلاغية لم تكن كثيرة بهذا التفسير، ومرجع ذلك أنه خصها بمصنفات مستقلة، فلم يكن يرغب التكرار، كما أن فن البلاغة لم ينضج في عصره.

ويلاحظ على مكي أنه يلجأ للتأويلات اللغوية في المفردات والتراكيب مما يمهد السبيل أمامه لكشف الأسرار البلاغية، فقد انصب اهتمامه على بعض المباحث اللغوية كشرح معاني الحروف وإعرابها وبيان عملها، وبعض مشكلات إعراب القرآن التي استعان على حلها بأشعار العرب وأمثالهم.

كما يلاحظ عليه أنه يحترم مصادره اللغوية، ولكنه لا يقبلها مسلّماً بما فيها بل ناقداً وراداً إن خالفت القواعد اللغوية والسياق القرآني، وهذا ما أشار

---

(15) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت. ط4 ـ 1987 ـ 1/ 3.

(16) نفسه 1/ 3.

(17) نفسه 1/ 6.

(18) إنباه الرواة 3/ 316.

إليه أحمد حسن فرحات في دراسته الهامة حول تفسير مكي حيث يقول: «يلاحظ استخدامه النقد في مجال اللغة حيث يرد كثيراً من الآراء أو يضعفها بناء على مخالفتها لقواعد اللغة وأصولها وتصاريفها، ويرجح منها ما يكون أقوى وأقرب إلى روح اللغة وأصولها ثم هو في كل ذلك يذكر هذه القواعد والأصول وينبه عليها مما يجعل كتابه حافلاً بالتعليقات اللغوية المفيدة»[19] ومجمل القول إن تفسير مكي تفسير أثري لغوي أكسبه جمع مصنفه بين التدريس والتأليف نظراً ناقداً للمنقول من مأثورات ولغويات.

وعلى الرغم من ندرة الأسرار البلاغية في تفسير مكي كما ذكرت سالفاً، فإني سأحاول في هذا البحث التنبيه على بعض التخريجات البلاغية التي أوردها في تفسيره أو في غيره من مصنفاته لنحدد بذلك ملامح منهجه البلاغي.

معاني الحروف:

يبدى مكي اهتماماً واضحاً بالحروف وشرحها، وهو من العلماء الذين يرون أن حروف المعاني ينوب بعضها عن بعض، من ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 7].

يقول «تقع على بمعنى الباء تقول اركب على اسم الله أي بسم الله، وتقع بمعنى مع نحو قولك جئت على زيد أي معه، وتقع بمعنى من نحو قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [سورة المطففين، الآية: 2][20].

ويرى مكي استواء ذكر الحرف أو حذفه في بعض المواضع كما في قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الزمر، الآية: 75].

قال «العرب تثبت الباء مع التسبيح وتحذفها تقول: سبح بحمد ربك

(19) مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن - أحمد حسن فرحات - دار الفرقان - عمّان - الأردن ط أولى - 1983م ص2.

(20) تفسير الهداية في الرباط رقم (ق217) ص17.

وسبح حمد ربك ومنه قوله تعالى ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [سورة الواقعة، الآية: 74] وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ [سورة الأعلى، الآية: 1](21).

ثم ينقل عن الفراء قوله «سبح اسم ربك وسبح باسم ربك كل صواب»(22) وإذا كانت العرب يستوي عندها الذكر والحذف، فإن دقة المعنى القرآني تفرق بين ذكر الباء وحذفها.

وعند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ ﴾ [سورة البقرة، الآية: 14] يقول: «إلى بمعنى مع كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ [سورة النساء، الآية: 2] أي مع أموالكم، وقيل: إلى على بابها والعرب تقول: «خلوت به وخلوت إليه ومعه لكن الباء تدل على أن معنى خلوت من السخرية وإلى لا تدل إلا على خلوت إليه في أمر ما، والآية ليست على معنى السخرية فلذلك لم تأت بالباء لما فيها من إشكال(23).

بينما يرى ابن عطية أن خلوا نزل في هذا الموضع منزلة ذهبوا إذ هو معادل لقوله لقوا ولهذا وصلت بإلى وعُرْفُها أن توصل بالباء(24).

فالتعدي بإلى فيه دلالة على الاستئناس والالتجاء إلى المختلى بهم لا يوجد في الباء. ولا يكون الفعل خلوا معادلاً للقوا كما ادعى ابن عطية؛ لأن معنى الاختلاء أبلغ لما فيه من الانفراد والتحصن مما لا يدل عليه الفعل لقوا.

ولا يمكن التسليم للقول بأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض؛ لأن ذلك يجر إلى القول بترادف معانيها وهو مخل بتمام بلاغة القرآن.

وقد أدرك ابن عرفة الفرق بين معنى الفعل لقوا المسند إلى المنافقين في حال مقابلتهم للمؤمنين، ومعنى الفعل خلوا المسند إلى المنافقين في حال اجتماعهم مع رؤسائهم فقال: «وإنما قال» «وإذا لقوا» ولم يقل وإذا أتوا إشارة

---

(21) تفسير الهداية خ رقم (ق218) ص294.
(22) معاني القرآن - يحيى بن زياد الفراء - عالم الكتب - بيروت - ط3 - 1403/ 1983. 3/ 256.
(23) الإشكال في الباء أنها تحتمل معنى إلى وتحتمل معنى السخرية - تفسير الهداية خ10739 - 1/ 15 و.
(24) المحرر الوجيز 1/ 123.

إلى أن لقاءهم للمؤمنين إنما يكون فجأة غير مقصود»[25].

وكعادة المفسرين المغاربة الذين يبدون اهتماماً بالأحكام الفقهية ويربطونها باللغة أشار مكي إلى اختلاف الأحكام الفقهية تبعاً لاختلاف المعنى اللغوي للحرف كما في قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 6] قال: «وأصل إلى في اللغة الانتهاء كقوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 187] فالليل آخر الصوم غير داخل في الصوم، وكذلك المرفقان غير داخلين في الوضوء، ومن أدخل المرفقين في الغسل فإنما هو على أن يجعل إلى بمعنى مع كما قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 2] أي مع أموالكم، وكما قال: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 52] أي مع الله.

هذا قول بعض أهل اللغة، ومنع ذلك المبرد وغيره من النحويين؛ لأن اليد عند العرب حدها إلى الكتف فلو كانت إلى بمعنى مع وجب غسل اليد كلها إلى الكتف لأنه آخرها، وإلى عنده على بابها»[26].

وقد أشار ابن جزي المفسر الفقيه إلى هذا الاختلاف في تفسيره[27].

النقل اللغوي:

ويتعرض مكي وهو يفسر آيات الكتاب العزيز للمفردات اللغوية، فيشرحها شرحاً وافياً مبرزاً آراء السلف في معناها فيرجح منها ما يكون أقرب إلى روح اللغة، ويرد كثيراً منها إذا عارضت أصلاً من أصولها، ولذا جاء تفسيره حافلاً بالتعليقات اللغوية التي تنمي ملكة النقد اللغوي عند الباحثين، ومن أمثلة ذلك عند تفسير قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [سورة يونس، الآية: 2] نقل مكي عن الضحاك معنى قدم صدق أي ثواب صدق، وقال مجاهد الأعمال الصالحات، وذهب ابن عباس إلى أن المعنى: أجراً حسناً

---

(25) تفسير ابن عرفة 1/342.

(26) تفسير الهداية خ(814) ص299، 300.

(27) انظر التسهيل لعلوم التنزيل ص148.

بما قدموا من أعمالهم، وعنه ما تقدم لهم من السعادة في اللوح المحفوظ، وذهب بعضهم إلى أن قدم صدق هو محمد ﷺ شفيع لهم.

ثم فسر مكي معنى القدم في اللغة بتفسيرات متعددة منها: قدم الإنسان، والقدم السابقة والعمل الصالح، والقدم الشجاع والقدم المتقدم[28].

ثم استعان على تفسير القرآن بالسنة فقال: «وفي الحديث: «**إنَّ جَهَنَّمَ لاَ تَسْكُنُ حَتَّى يَضَعَ الجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ**»[29].

ولا يقبل مكي بعضاً من آراء سابقيه بل يردها مخطئاً أصحابها كما في تفسير قوله تعالى ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ﴾ [سورة يونس، الآية: 51].

نقل مكي عن الطبري قوله أثم بمعنى هنالك إذا ما وقع العذاب بكم آمنتم بالله، ثم عقب عليه بقوله: «وليست عنده ثم التي للعطف وهو غلط منه إنما تكون بمعنى هنالك إذا كانت مفتوحة الثاء بمنزلة قوله ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا﴾ [سورة الإنسان، الآية: 20]، والتقدير عند غيره أنها ثم التي للعطف»[30] وعند تفسيره لقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [سورة آل عمران، الآية: 130] يورد رأي النحاس ثم يرده فيقول «قال النحاس هو مصدر وهو غلط منه، هذا نهي من الله للمؤمنين أن يأكلوا الربا بعد إسلامهم، ومعنى أضعافاً أي تضعّفون الدين إذا أخرتم الأجل، فقد كان الذي عليه الدين يقول: أخرني وأزيدك فيتضاعف عليه الدين»[31].

وقد زكى هذا الرأي من المفسرين المحدثين الطاهر بن عاشور حيث يقول: «ذلك أنهم كانوا إذا داينوا أحداً إلى أجل داينوه بزيادة، ومتى أعسر عند الأجل أو رام التأخير زاد مثل تلك الزيادة فيصير الضعف ضعفاً»[32].

---

(28) تفسير الهداية خ(ق58) ص2.

(29) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب صفة القيامة والجنة والنار ـ باب جهنم أعاذنا الله منها ـ 17/ 182.

(30) تفسير الهداية خ(ق58) ص17 ـ 18.

(31) تفسير الهداية ـ المكتبة الوطنية ـ تونس ـ 1/ 156ظ.

(32) التحرير والتنوير 4/ 85.

وقد يستعرض مكي عدداً من الأقوال في تفسير الآية، ثم يرجح ما هو أقوى في العربية كما في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 93] «قيل المعنى أنهم سقوا من الماء الذي ذرى فيه برادة العجل، وقال السدي: إنهم شربوا من الماء الذي ذرى فيه سحالة العجل بأمر موسى لهم، فمن كان يحبه خرج على شاربه الذهب» فمكي يستأنس برأي السلف ثم يرد ذلك بقوله: «وأولى هذه الأقوال قول من قال أحبوا العجل؛ لأن الماء لا يقال أشربته بمعنى سقيته»(33).

وقد يعتمد على ملكته اللغوية في تفسير معنى المفردة دون الرجوع إلى رأي السابقين كما في تفسيره لقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 106] قال: معنى تبيض تشرق كما قال ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [سورة عبس، الآيتان: 38 ـ 39] فهي تشرق لما تصير إليه من النعيم، وتسود وجوه من أجل ما تصير إليه من العذاب»(34).

الإفراد والجمع:

ويتعرض مكي لمسألة التعبير في الجملة القرآنية بالمفرد تارة وبالجمع تارة أخرى، ويعلل ذلك في مواضع مختلفة من كتاب الله، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 7] يقول: «إنما وحد السمع لأنه مصدر يقع على القليل والكثير، وقيل وحد لأنه يؤدى عن الجمع، وقيل التقدير: وعلى مواضع سمعهم ثم حذف المضاف، وإنما أعيدت على في قوله ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ﴾ لأجل مخالفة السمع للقلوب في أنه أتى بلفظ التوحيد وأتت القلوب بالجمع»(35).

وقد استأنس ابن عطية برأي مكي دون أن ينسبه إليه(36)، ويطرح القرطبي

(33) تفسير الهداية خ10739 ـ 1/ 42 و.

(34) نفسه 1/ 151ظ.

(35) تفسير الهداية خ(ق217) ص17.

(36) انظر المحرر الوجيز 1/ 108.

السؤال نفسه، ويجيب عنه مستشهداً بأشعار العرب[37]. ويستعين مكي بتعدد القراءات في مسألة الإفراد والجمع؛ لأن تعدد القراءات كتعدد الآيات، فيقول وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 164][38] «وجه القراءة بالجمع إتيانها من كل جانب، وذلك معنى يدل على اختلاف هبوبها لأن الريح الواحدة إنما تأتي من جانب واحد، فكان لفظ الجمع فيها أولى»[39].

وأيضاً فإني أرى أن هذه المواضع أكثرها لغير العذاب، فالريح بالتوحيد أكثر ما تقع في العذاب والعقوبات، والرياح بالجمع تأتي بالرحمة، ويؤيد ذلك قوله ﷺ حينما رأى ريحاً تهب **«اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً»**[40].

ومن أمثلة تعدد القراءات بالجمع والإفراد قوله تعالى في الآية الثالثة بعد المائة من سورة التوبة ﴿إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾.

قال مكي «قرأ حفص وحمزة والكسائي بالتوحيد وحجتهم أن الصلاة بمعنى الدعاء والدعاء صنف واحد وهي مصدر والمصدر يقع للقليل والكثير، وحجة من جمع أنه قدر أن الدعاء تختلف أجناسه وأنواعه فجمع المصدر لذلك كما قال ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ﴾ [سورة لقمان، الآية: 19][41] ولا شك أن في التعبير بالمفرد مراعاة لمعنى والتعبير بالجمع فيه مراعاة لمعنى آخر لا يوجد في التعبير بالمفرد، وأحسب أن التعبير بالجمع روعي فيه تكرر مرات الصلاة والتعبير بالمفرد روعي فيه عموم الدعاء.

الاستفهام والتسوية:

وفي باب الإنشاء الطلبي[42] يبدى مكي اهتماماً واضحاً بالأغراض البلاغية

(37) انظر الجامع لأحكام القرآن 1/ 190.

(38) قرأ حمزة والكسائي بالتوحيد وقرأ الباقون بالجمع.

(39) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 271.

(40) الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف ـ ابن حجر العسقلاني ـ مطبوع بذيل الكشاف ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ص129.

(41) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 505.

(42) إن الإنشاء غير الطلبي لا يبحث عنه علماء البلاغة لأن أكثر صيغه في الأصل أخبار نقلت عن الإنشاء ـ جواهر البلاغة ـ أحمد الهاشمي ـ ص76.

للاستفهام عند خروجه عن معناه الحقيقي[43] منها عند تفسير قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، الآيتان: 106 ـ 107] قال «معناه أن النبي عليه السلام قد كان عالماً بذلك فضلاً من الله عليه، فخرج هذا الكلام مخرج التعبير على عادات العرب كقولهم: ألم أكرمك؟ ألم أتفضل عليك؟ تخبره بذلك وتنبهه عليه وهو عالم به، ومعناه قد علمت ذلك فكذلك هذا»[44].

أي إن الاستفهام للتقرير بإظهار المنة.

قال الطبري «حرف الاستفهام في هذا داخل بمعنى الاستثبات والتشبيه لأصحاب النبي ﷺ الذين قال لهم لا تقولوا راعنا، ويدل على صحة ذلك قوله بعد ذلك ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 107] فأتى بخطاب الجماعة»[45].

وقد يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي لغرض الإنكار التوبيخي. كما في قوله تعالى ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ﴾ [سورة يونس، الآية: 2].

قال مكي: «أكان ألف استفهام معناه التوبيخ والإنكار لتعجبهم من بعث الله رجلاً منهم رسولاً إليهم، والمعنى ليس ذلك بعجب فقد علمتم أن الرسل من قبلكم كانت من بني آدم ولم تكن ملائكة»[46].

وشبيه بالآية السابقة الاستفهام الوارد في قوله تعالى ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ﴾ [سورة النازعات، الآية: 27].

يقول مكي مبرزاً الغرض البلاغي لهذا الاستفهام «هذا تعزير وتوبيخ للمكذبين بالبعث القائلين ﴿أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً﴾ [سورة النازعات، الآيتان: 10 ـ 11][47] ويستفاد من تفسير هذه الآية أمران:

---

(43) المعنى الحقيقي للاستفهام هو طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار ـ الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ 3/ 234.

(44) تفسير الهداية في (ق217) ص61.

(45) تفسير الطبري 1/ 383.

(46) تفسير الهداية خ(ق58) ص1.

(47) تفسير الهداية خ(ق218) ص272.

أولهما اعتماد مكي في تفسيره على آيات القرآن كما مر بنا في كثير من الأمثلة السابقة، فهو من الذين يفسرون القرآن بالقرآن، فكثير من آيات القرآن يفسر بعضها بعضاً والأمر الآخر قوله بالوحدة المعنوية بين آيات السورة الواحدة، فقد ربط الآية السابعة والعشرين بالآية العاشرة من سورة النازعات.

وقد يتشابه الاستفهام بين الآيات مع اختلاف حرف الاستفهام كما في قوله تعالى يحكي قصة فرعون مع موسى ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 23] فينقل ابن عطية عن مكي قوله «كما يستفهم عن الأجناس فلذلك استفهم بما وقد ورد له استفهام بمن[48] في موضع آخر، ويشبه أنها مواطن»[49] وقد فصل الزمخشري القول في هذا السؤال فقال: «هذا السؤال لا يخلو إما أن يريد به أي شيء هو من الأشياء التي شوهدت وعرف أجناسها فأجاب بما يستدل به عليه من أفعاله الخاصة ليعرفه أنه ليس بشيء مما شوهد وعرف من الأجرام والأعراض، وأنه شيء مخالف لجميع الأشياء ليس كمثله شيء»[50] ويبرز مكي الفرق بين الاستفهام والتسوية عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 6]. قال: «ومعنى لفظ الاستفهام في أأنذرتهم التسوية، وهو في المعنى خبر ولكن التسوية تجري في اللفظ مجرى لفظ الاستفهام والمعنى على الخبر، وإنما صار لفظ التسوية مثل لفظ الاستفهام للمضارعة التي بينهما وذلك أنك إذا قلت: قد علمت أزيد في الدار أم عمر فقد سويت علم المخاطب فيهما فلا يدري أيهما في الدار مع علمه أن أحدهما في الدار ولا يدريه بعينه فهذا تسوية، وتقول في الاستفهام أزيد في الدار أم عمر؟ فأنت لا تدري أيهما في الدار وقد استوى علمك في ذلك، وتدري أحدهما في الدار ولا تدري عينه منهما، فقد صار الاستفهام كالتسوية في عواقب الأمور غير أن التسوية إبهام على المخاطب وعلم يقين عند المتكلم، والاستفهام إبهام على المتكلم ويجوز أن يكون المخاطب مثل المتكلم في

---

(48) من هذه المواطن قوله تعالى: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾ [سورة طه، الآية: 49].

(49) المحرر الوجيز 12/ 56.

(50) الكشاف 3/ 109.

ذلك، ويجوز أن يكون عنده يقين ما سئل عنه. فاعرف الفرق بينهما»[51].

يقول ابن عطية موضحاً الفرق بين الاستفهام والتسوية «أأنذرتهم أم لم تنذرهم» لفظه لفظ الاستفهام ومعناه الخبر، وإنما جرى عليه لفظ الاستفهام لأن فيه التسوية التي هي في الاستفهام... وكل استفهام تسوية، وإن لم تكن كل تسوية استفهاماً»[52].

المجاز:

يعد مكي بن أبي طالب من العلماء القائلين بوجود المجاز في القرآن الكريم، وهو يذكر ذلك صراحة وبالنص حين تعرضه لتفسير قوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [سورة البقرة، الآية: 16].

فيرى أن هؤلاء الذين تقدمت صفتهم هم الذين باعوا الهدى بالضلالة؛ لأنهم لما مالوا إلى الضلالة وتركوا الهدى كانوا بمنزلة من باع شيئاً بشيء فوصفوا بذلك، ثم قال «وأضاف الربح إلى التجارة لأن المعنى مفهوم، وهو من اتساع كلام العرب ومجازه، وهو كثير في القرآن»[53].

ويوضح هذا المفهوم أكثر فيبيِّن أن المجاز من كلام العرب والقرآن نزل بكلامهم، ويلقي باللائمة على المنكرين له فيقول: «فلا ينكر أن يأتي القرآن مما هو في كلام العرب معروف مشهور إلا من عدم حسه وفارق فطنته، ومثله قولهم: نهارك صائم وليلك قائم، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سورة سبأ، الآية: 33] وهو كثير في الكلام والقرآن»[54].

ففي المثال والآية يؤصل مكي فكرة المجاز العقلي، وأنها من الأنواع المجازية التي اشتمل عليها القرآن.

---

(51) تفسير الهداية خ(ق217) ص16.
(52) المحرر الوجيز 1/ 107.
(53) تفسير الهداية خ10739 ـ 1/ 16و.
(54) نفسه 1/ 16و.

ويتحدث مكي بأسلوب المتمكن من لغة العرب عن الإشكال الذي أورده بعض اللغويين حول قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [سورة النمل، الآية: 17] وهو أن الوثن غير عاقل وعبر عنه القرآن بمن التي للعاقل، فيقول: «وإنما ذلك لأن العرب إذا أخبرت عمن لا يعقل بفعل من يعقل أجرت لفظه كلفظ من يعقل، فلما أنزلوا الأوثان في العبادة لها منزلة من يعقل أخبر عنها كما يخبر عمن يعقل، ومنها قوله تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي﴾ [سورة النور، الآية: 45]. فأتى بمن لمن أخبر عنها بالمشي كما أخبر عمن يعقل، وكذا تفعل العرب إذا خلطت من يعقل بمن لا يعقل غلبت من يعقل»[55].

فهو يتكلم في المجاز حيث أنزل من لا يعقل منزلة من يعقل بأن أسند إليه فعل العقلاء فهو من المجاز العقلي، ولم يسمه مكي باسمه لأنه لم يبرز اصطلاحاً عند الدارسين في عصره، وإن كان معروفاً استعمالاً في كلام العرب الفصيح.

ويلاحظ أن مكي بن أبي طالب يستعمل مصطلح الاتساع ويعني به المجاز؛ لأن اللفظ اتسعت دلالته فجاوزت المعنى الذي وضعت له في الأصل الحقيقي بحيث دلت على معنى جديد زيادة في الإيضاح والتصوير.

وقد تأثر ابن عطية بمكي وسابقيه فكان كثيراً ما يذكر أن اللفظ ورد هكذا اتساعاً ومجازاً كما في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ﴾ [سورة يوسف، الآية: 48]. حيث قال: «أسند الأكل إلى السنين اتساعاً من حيث يؤكل فيها»[56] ومن مواضع المجاز العقلي عند مكي قوله تعالى ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ [سورة النازعات، الآية: 29] قال: «وأظلم ليلها أي ليل السماء فأضاف الليل إلى السماء لأنه يأتي بغروب الشمس ويذهب بطلوعها والشمس في السماء كما قال نجوم الليل فأضاف النجوم إلى الليل إذ كان فيه طلوعها وغروبها»[57] وعن

(55) تفسير الهداية خ(ق58) ص181 ـ 182.

(56) المحرر الوجيز 9/ 314.

(57) تفسير الهداية (ق218) ص273.

المعنى نفسه عبر الزمخشري بأسلوب متميز حيث قال: «وأضيف الليل والشمس إلى السماء؛ لأن الليل ظلها والشمس هي السراج المتَّقِدُ في جوها»(58).

الصور البيانية:

ويظهر مكي جمال التصوير البياني في قوله تعالى ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام، الآية: 125].

فيقول «المعنى أن الله وصف صدر الكافر بشدة الضيق عن وصول الموعظة إليه ودخول الإيمان فيه فشبهه في امتناع وصول المواعظ إليه بالحرجة وهي الشجرة التي لا يوصل إليها لرعي ولا لغيره»(59).

فهو يستعين بالآثار واللغة في إبراز هذه الصورة البيانية التي يقول بأنها تشبيه.

أما ابن عطية فقد صرح في تفسير هذه الآية بأنها استعارة فقال: «يجعل صدره ضيقاً حرجاً ألفاظ مستعارة تضاد شرح الصدر للإسلام»(60).

والحرجة هو ما التف من الشجر، وقد اختلف في معناها عند عمر بن الخطاب فسأل ابن الخطاب رجلاً من كنانة راعياً عن معنى هذه الكلمة، فأجاب بأنها الشجرة تكون بين الأشجار لا تصل إليها راعية ولا وحشية ولا شيء، فقال عمر كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير(61) ويتعرض مكي للتشبيه الوارد في قوله تعالى ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 17].

فيقول: «مثل هؤلاء المنافقين في حقنهم دماءهم بما أظهروا من الإيمان وسرهم على غير ذلك كمثل الذي استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بضياء ما حولهم... وهو ما يجدونه يوم القيامة من عدم نورهم لأنهم لا ينتفعون بما أظهروا من الإيمان»(62).

---

(58) الكشاف 4/ 214.

(59) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 451.

(60) المحرر الوجيز 6/ 145.

(61) تفسير الطبري 8/ 22.

(62) تفسير الهداية خ10739 1/ 16و.

ويشير إلى تشبيه التمثيل في قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 264] يقول «مثل الله المنافقين وأعمالهم بالحجر الأملس عليه تراب وأصابه مطر وابل فتركه لا شيء عليه»[63].

ويشير مكي من طرف إلى التعريض وهو في اللغة خلاف التصريح ومنه المعاريض في الكلام وهي اللفظة التي استعملها مكي، ويسوق مثالاً للتعريض في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة القلم، الآية: 7].

فيقول: إن ربك يا محمد هو أعلم بمن حاد عن طريق الحق وهو أعلم بمن اهتدى فاتبع الحق وهذا من معاريض الكلام، والمعنى إن ربك أعلم بك وأنك المهتدي وأن قومك الضالون، وهذا مثل قوله ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ، الآية: 24][64].

المشاكلة:

ويتعرض مكي في تفسيره لنوع من أنواع المحسنات البديعية وهي المشاكلة اللفظية، وهي ذكر الشيء بغير اسمه لوقوعه في صحبته[65].

ومن أمثلة ذلك عند تفسيره لقوله تعالى ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [سورة البقرة، الآيتان: 14، 15].

«معناه يجازيهم على قولهم، والعرب تسمي جزاء الذنب باسمه، قال تعالى ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى، الآية: 40]، وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 194]، فالأول من هذا استهزاء وسيئة وعدوان، والثاني جزاء عليه فسمي باسمه اتساعاً لأن المعنى قد علم»[66].

---

(63) تفسير الهداية خ10739 ـ 1/ 121ظ.
(64) تفسير الهداية خ(ق218) ص219.
(65) جواهر البلاغة ص375.
(66) تفسير الهداية خ10739 ـ 1/ 15ظ.

وتعرض ابن عطية عند تفسيره الآية السابقة لتكرار لفظ الاستهزاء، فقال «قال جمهور العلماء هي تسمية العقوبة باسم الذنب، والعرب تستعمل ذلك كثيراً»[67]، ومنه قول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا[68]

فابن عطية يتأثر بمكي في باب المشاكلة كما تأثر به في مواطن أخرى.

وشبيه بالآية السابقة قوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [سورة الطارق، الآيتان: 15، 16] قال مكي «هؤلاء المكذبون بالله ورسوله يمكرون مكراً وأمكر مكراً أي أجازيهم على مكرهم فسمى الجزاء مكراً لأن جزاء المكر يسمى باسم ما هو مجازاة عنه وإن لم يكن مثله»[69].

والأولى به أن يعبر بالكيد مجاراة للفظ الآية؛ لأن المكر ذكر بطريق المشاكلة في آية أخرى حيث قال تعالى ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ [سورة النمل، الآية: 50]. ولعله فعل ذلك اتباعاً لطريقته في تفسير الآيات بمثيلاتها.

ملامح منهجه البلاغي:

يعد مكي بن أبي طالب من السابقين الذين صنفوا في تفسير القرآن وعلومه المختلفة بالغرب الإسلامي، وكان له دور بارز في إدخال علم القراءات إلى الأندلس بعد شيخه أحمد بن محمد الطلمنكي ت 429هـ الذي يعد أول من أدخل علم القراءات إلى الأندلس، كما أن مكياً من أكثر المفسرين المغاربة تصنيفاً في تفسير القرآن وعلومه حيث بلغت مصنفاته ثمانين مصنفاً لكن أغلبها مفقود، وأهمها تفسيره «الهداية إلى بلوغ النهاية» الذي نوّه به الكثير من العلماء المغاربة أمثال ابن حزم والقاضي عياض والمقري وغيرهم، كما يلاحظ أن مكي خص إعجاز القرآن بتصانيف خاصة ضاعت فيما ضاع من مصنفاته، ولهذا فإن

---

(67) المحرر الوجيز 1/ 125.

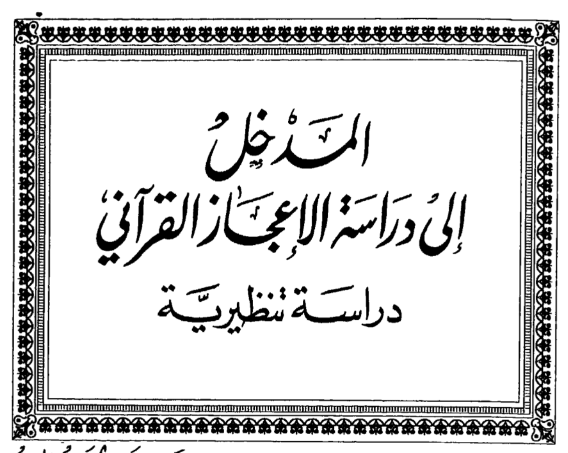
(68) هذا البيت من معلقة عمرو بن كلثوم الشهيرة - انظر شرح المعلقات السبع للزوزني ص132 - وهو من البحر الوافر.

(69) تفسير الهداية خ(ق218) ص294.

تفسير مكي قد خلا من الحديث عن الإعجاز، كما أن البلاغة لم تكن كثيرة به، ولعل السبب في ذلك أن أغلب المصطلحات البلاغية لم تنضج في عصره فكان تناوله لها في نطاق محدود، ولم يهملها إهمال غيره من المفسرين بالمأثور، ويمكن القول إن الأسرار البلاغية عنده كانت فيما يخص علم المعاني وعلم البيان، أما البديع فلم يتطرق إليه وذلك لعدم ظهوره فناً مدوناً في عصره.

وقد أولى معاني الحروف اهتماماً بالغاً، ولعل سر عنايته بها يرجع إلى اتجاهه اللغوي في التفسير وتوجيه القراءات، وقد أبدى اهتماماً ملحوظاً باللغة وجعلها من الركائز الأساسية التي بنى عليها تفسيره، واستعان بها على استجلاء مظاهر الإعجاز في الأسلوب القرآني.

ومن محاسن منهج مكي في تناول المعاني القرآنية تأصيله للنقد التفسيري فهو لا يعرض الأقوال ولا يجمع المسائل من غير نظر وتمحيص، بل يعمل فكره فيما يعرض من مأثور مروي وفيما ينقل من لغة العرب، مرجحاً تارة وراداً لبعض الآراء تارة أخرى، وذلك ثمرة من ثمرات الحوار في مجالس الدرس بين الشيخ وتلاميذه وهو من خصائص مدارس الغرب الإسلامي التي كان مكي من روادها.



د. مجيد عبد الحميد ناجي
كلية التربية - جامعة السابع من ابريل

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم، وبعد.

فإنّ القرآن الكريم المنقول إلينا بالتواتر نقشاً بالسطور أو حفظاً في الصدور خلفاً عن سلف، هو كتاب الله العزيز ونوره الذي أوحى به إلى سيد الكائنات وخاتم الأنبياء الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقد حفظه الله وصانه من كل تحريف أو زيادة أو نقصان، وسيحفظه ويصونه إلى أن يقوم الناس بين يدي الملك الديان، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1].

***

(1) سورة الحجر، الآية: 9.

وقد تحدى القرآن الكريم الناس كافة، وفي مختلف عصورهم بإعجازه، ودعاهم إلى معارضته، إن استطاعوا ذلك، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، إظهاراً للحجة عليهم، وتوكيداً لعجزهم وقصورهم، وتقريراً بأنه ليس في وسع أي إنسان أن يأتي بمثله، وإنما هو كلام الله سبحانه الذي خلق كل شيء وأتقنه، قال تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(2).

* * *

وكان العرب المعاصرون للبعثة النبوية المباركة، أسرع الناس اعترافاً بإعجازه، وأسبقهم إلى إدراكه. وإن الذي أدركوه من إعجاز القرآن الكريم وأحسوه بفطرتهم السليمة، هو هذا السحر البياني والروعة البلاغية فيه، بيد أن الذين ركبوا رؤوسهم منهم وحاربوا النور الذي جاء به المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم في بداية بعثته، إنما فعلوا ذلك عناداً ومكابرة، وحقداً وحسداً، وليس لأنهم لم يدركوا إعجازه، أو أنهم ظنوا بأنفسهم القدرة على الإتيان بمثله أو معارضته، فهم كما قال تعالى عنهم ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾(3).

ومما يؤكد ما ذكرناه، ما روي من أن أبا جهل سأل الوليد بن المغيرة(4) أن يقول في القرآن قولاً، وكان الوليد من أبصر العرب بمواطن الفصاحة والبلاغة في البيان العربي، فأجاب الوليد بقوله «فما أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم في الأشعار مني، ولا أعلم برجزه مني، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه»(5). وجاء في بعض الروايات أن

---

(2) سورة البقرة، الآيتان: 23، 24.
(3) سورة النمل، الآية: 14.
(4) ورد في الرسالة الشافية/ عبد القاهر الجرجاني/ 125 أنه الوليد بن عقبة.
(5) تفسير الطبري: ج29/ 98 وانظر ذلك في الإتقان للسيوطي ج2/ 117 والبيان في تفسير القرآن: 57 والرسالة الشافية/ 125.

الوليد قال «والله لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه وما يقول هذا بشر»[6].

وإذا كان العرب المعاصرون للبعثة النبوية المشرفة قد أدركوا إعجاز القرآن الكريم بفطرتهم وتفهمهم أسرار العربية وبلاغتها لأنهم لم يكونوا قد ابتعدوا بعد عن البيئة العربية الصافية ومناخها اللغوي السليم، فإن المسلمين الذين جاؤوا بعدهم عرباً كانوا أم غير عرب، بحاجة إلى من يدلهم على مواطن أسرار الإعجاز البياني لكتاب الله العزيز، ويساعدهم على إدراكه وتفهمه، وذلك لأنهم بين عرب ابتعدوا عن مناخ اللغة العربية السليم، واختلطوا بغيرهم من الأمم الأخرى، فضاعت عليهم فصاحة الفطرة التي جبل العربي عليها وتصببت أمام عيونهم أسرار اللغة، فلم يستطيعوا أن يدركوا البون الشاسع والمسافة البعيدة بين قوله تعالى مثلاً: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[7] وبين ما يقابله من قولنا: «واشتعل شيب الرأس»، مع أن ما بينهما من التباين في مستوى الفصاحة والروعة البيانية والمدلول كبير جداً، كما أصبحوا وأصبحنا لا ندرك مثلاً الفرق بين التوكيد بإنَّ وبين التوكيد باللام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾[8] أو الفرق بين صيغتي التعجب، وغير ذلك من معاني النحو كثير. فهم ـ أعني المسلمين المتأخرين عن عصر البعثة النبوية المباركة ـ كما قلنا، بين عرب هذه صفتهم، وبين غير عرب، وهؤلاء بالأساس بعيدون عن فهم أسرار العربية وهم بحاجة أكيدة إلى من يدلهم عليها، ويكشف لهم الستار عنها.

* * *

ومن هنا فقد انبرى كثير من علماء هذه الأمة وأدبائها. للكتابة عن الإعجاز البياني للقرآن الكريم والكشف عن مواطن أسراره. ولعل أقدم كتاب وصل إلينا

---

(6) تفسير القرطبي: ج19/ 72 ـ 73.

(7) سورة مريم، الآية: 4.

(8) سورة الفجر، الآية: 14.

في هذا الباب هو كتاب «مجازات القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى «ت209هـ» وكتاب «معاني القرآن» للفراء «ت207هـ».

ثم توالت الكتابة عنه، فظهرت فيه كتب كثيرة، لعل من أشهرها كتاب (تأويل مشكل القرآن) لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة «ت276هـ»، ورسالة «النكت في إعجاز القرآن» لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني «ت384هـ» ورسالة «بيان إعجاز القرآن» لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي «ت388هـ» وكتابا «إعجاز القرآن» و«نكت الانتصار لنقل القرآن» لأبي بكر الباقلاني «ت403هـ» و«تلخيص البيان في مجازات القرآن» للشريف الرضي «ت406هـ» و«الرسالة الشافية» لعبد القاهر الجرجاني «ت471هـ» و«الجمان في تشبيهات القرآن» لابن ناقيا البغدادي 485هـ و«نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي ت606هـ. و«بديع القرآن» لابن أبي الإصبع المصري ت654هـ.

وكان الدفاع عن إعجاز القرآن الكريم والكشف عن مواطن أسراره، هو الدافع الأساس لكل ما كتب في البلاغة العربية.

ولذا فإننا نجد جميع كتب البلاغة، القرآنية القديمة منها والحديثة، تتعرض في مجال الحديث عن أسرار البلاغة العربية وخصائصها إلى الكشف عن الروعة البيانية الإعجازية لكثير من شواهد آي الذكر الحكيم. كما أننا لا نعدم الإشارة إلى قسم من مواطن الإعجاز البياني للقرآن الكريم في كتب التفسير[9] بيد أنها لا تطفئ ظمأ ولا تنقع غلة، ولعل أصحابها معذورون لأنهم في مجال التفسير لا بيان مواطن الإعجاز.

ومن أبرز الكتب الحديثة التي ألفت عن إعجاز القرآن الكريم وأنفعها هو كتب «الإعجاز البياني للقرآن» للدكتورة بنت الشاطئ «عائشة عبد الرحمن»، بيد أن هذه المؤلفة الجليلة اقتصرت في كتابها هذا على الإشارة إلى أسرار الإعجاز البياني في قسم من الأساليب البيانية لكتاب الله العزيز، لا سيما في حديثها عن

---

(9) انظر على سبيل المثال الزمخشري، تفسير الكشاف، ط. دار الكتاب العربي بيروت، بدون تاريخ، جـ1/ 72 ـ 297، ج2/ 552، ج3/ 39.

أسرار الابتداء بالقَسَم بالواو في قِسْم من سور الكتاب الحكيم وابتداء قسم منها بالحروف المقطعة، وكم كنا نتمنى لو أنها استمرت في الكشف عن مواطن أسرار الإعجاز البياني الأخرى الكثيرة فيه، أضف إلى ذلك أنها لم تتعرض إلا إلى ما نسميه بالمصطلح النقدي الحديث «القيم التصويرية»، وأهملت أو كادت أن تهمل القيم الأخرى من صوتيّة ولفظية[10].

وهذا في الواقع لم يكن شأن الدكتورة بنت الشاطئ وحدها، وإنما كان شأن كلّ الذين كتبوا في الإعجاز البياني القرآني. فهم سواء منهم من كانت كتابته متخصصة للحديث عنه، أو من تعرّض إليه من خلال سياق الشواهد القرآنية على بعض الظواهر البلاغية كالذي نجده فيما كتبه البلاغيون، أو من خلال التفسير كالذي نجده عند المفسرين، فإن هؤلاء جميعاً لم يعالجوا الإعجاز البياني القرآني من جميع وجوهه ويتحدثوا عنه كلاًّ متماسكاً في الكتاب العزيز، وإنما كانوا يختارون شواهد من آي الذكر الحكيم ليتحدثوا عن روعة الصورة البيانية فيها، ودقتها في التعبير، دون التعرض إلى القيم الفنية الأخرى. ولعل بعضهم يكتفي بالقول بأن الاستعارة الواردة في هذه الآية المباركة أو تلك وأن التشبيه الوارد في هذه أو تلك، من الاستعارة الحسنة أو التشبيه الجيد، دون تكليف نفسه عناء بيان سر جودته وحسنه بالتحليل والمقارنة، وقليل منهم من تحدث عن القيم اللفظية وسر الإعجاز البياني القرآني فيها في قسم من آيات الذكر الحكيم، ومع هذا فهو إنما تعرض إليها على نحو الاستقلال، دون ربطها بالصورة العامة للآية المباركة، وبالتالي بالجمال الكياني الفني للسورة المباركة التي منها هذه الآية الكريمة، وبالعطاء المضموني المعجز لها.

فعبد القاهر الجرجاني ت471هـ في رسالته «الشافية» بنى رأيه في الإعجاز البياني القرآني على نظم القرآن وتأليفه. القائم على توخّي معاني النحو، وأنكر أن يكون لانتقاء الألفاظ، أو الصور الاستعارية والتشبيهية والكنائية الواردة في قسم من آياته المباركة، مدخلاً في إعجازه[11].

(10) بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)/ الإعجاز البياني للقرآن/ القاهرة، 1391هـ/ 164 وما بعدها.

(11) الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ عبد القاهر الجرجاني: 133 : 141 : 156.

أما الخطابي ت388هـ في رسالته «بيان إعجاز القرآن» فقد ذهب إلى: «أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف مضمناً أحسن المعاني»[12]، وهو في رأينا أقرب المدارك إلى حقيقة الإعجاز البياني القرآني، بيد أن الخطابي لو جعل عمود حديثه في رسالته هذه التدليل على ما ذهب إليه وتوضيحه والكشف عنه، بانتقاء نصوص بيانية قرآنية متكاملة وتحليلها، والكشف عن مواطن الإعجاز فيها، لانسجم منهجه مع رأيه، وقدم لنا عطاء أفضل. ولكنه لم يفعل ذلك، وإنما كاد أن يقصر رسالته على الرد على بعض الأراء الفاسدة والشبهات الضالة عن الإعجاز القرآني، وعلى بيان تفاهة وسخف ما زعم أنها نصوص معارضة لقسم من سور الكتاب العزيز منسوبة إلى مسيلمة الكذاب وغيره[13]، كما أنكر الصِّرفة وناقشها، وذهب إلى عدم اعتبار الإنباء بالغيب وجهاً إعجازياً. وهذا شيء حسن أجاد فيه، لو أنه جعله مقدمة ومدخلاً لرسالته، وجعل عمودها الكشف عما ذهب إليه من رأي في الإعجاز البياني القرآني، لا كما صنع من عدم تعرضه لذلك إلا في قسم قليل من آي الذ كر الحكيم. ومن خلال سياق الكلام وفي ثناياه.

وأما الرماني ت384هـ، فقد اعتمد في رسالته «النكت في إعجاز القرآن» منهجاً يختلف عن منهج كل من الجرجاني والخطابي وهو يتلخص في اختياره قسماً من الظواهر كالإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وختم رسالته بباب تحدث فيه عن البيان الذي هو عنده: «الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك»[14]. وكانت طريقته في العرض أن يحدد مفهوم كل ظاهرة، وشروط وخصائص البليغ منها، ويختار لها نماذج من أي الذكر الحكيم ليحللها ثم يوازنها بغيرها من بليغ شعر العرب ونثرهم المأثور، حتى يبين الفرق وتبدو ميزة البيان القرآني المعجز.

---

(12) بيان إعجاز القرآن/ الخطابي/ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: 27.

(13) المصدر السابق نفسه: 55.

(14) النكت في إعجاز القرآن/ الرماني/ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن/ 106.

وفي رأينا أن الإعجاز البياني القرآني يتألف من جوانب ووجوه متعددة وهي متماسكة يشد بعضها بعضاً. ويكمل بعضها بعضاً، ولا يمكن إبراز هذا الإعجاز إلا بالتعرض لها جميعاً، لا بالتحدث عن واحد منها. منفصلاً ومستقلاً عن بقية الجوانب الأخرى. وهذا ما لا يمكن أن نصل إليه إلا في حدود النص القرآني المتكامل الذي يتمثل في سورة كاملة في الأقل.

ورأينا هذا إنما استفدناه من كتاب الله العزيز نفسه فالقرآن الكريم حينما تحدى البشر بإعجازه طالبهم بأن يأتوا بمثله كلاً متماسكاً، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[15]. ولما بانَ عجزهم عن الإتيان بمثله، تنازل فتحداهم أن يأتوا ولو بعشر سور مفتريات من مثله، قال تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[16] ولما لم يستجيبوا لقصورهم وعجزهم عن الإتيان بمثل ما طلبه القرآن الكريم منهم، تنازل مرة أخرى فتحداهم أن يأتوا بسورة واحدة مثله، قال تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[17]. وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[18].

وهكذا نجد أن أقصى ما تنازل له القرآن الكريم في تحديه البشر بإعجازه البياني، أن طالبهم بأن يأتوا بسورة كاملة من مثله ولو كانت قصيرة، ولم يطالبهم في مجال التحدي أن يأتوا بآية مباركة واحدة. أو لفظة منتقاة من ألفاظه، وهذا يعني أن الإعجاز البياني القرآني لا تبدو أسراره ولا يتحقق إلا في النص المتكامل الذي أقلّه سورة مباركة كاملة بما تحويه من مضمون وصورة وبناء ولفظ وجرس وموسيقا، وليس بالآية المفردة المستقلة وحدها. ولو كان الإعجاز البياني القرآني

(15) سورة الإسراء، الآية: 88.

(16) سورة هود، الآية: 13.

(17) سورة البقرة، الآية: 23.

(18) سورة يونس، الآية: 38.

يتحقق في الآية المستقلة أو اللفظة المفردة وحدها، لتنازل القرآن الكريم مرة أخرى كما فعل في المرات السابقة بعد أن بان عجزهم عن الإتيان بسورة من مثله، وطالبهم مثلاً بالإتيان بآية مفتراة واحدة من مثل آياته المباركة، ولكنه لم يفعل ذلك، وهذا دليل على ما ذكرناه.

وهذا من خلال وجهة نظرنا ـ أمر بديهي عقلي مسلم به، وذلك لأن القرآن الكريم إنما نزل بلغة العرب وبألفاظهم، وهذا يعني أن كل عربي بإمكانه أن يأتي بلفظة من ألفاظ القرآن الكريم، ما دامت ألفاظه عربية يستعملها العربي، ولكنهم لم يستطيعوا ولن يستطيعوا أن يأتوا بنص متكامل مثل سورة من سور الكتاب العزيز، إبداعاً وروعة بيان يجمع التكامل الفني في الصورة والبناء والمضمون والموسيقا والجرس، وقد بان عجزهم عن ذلك واعترفوا به، فهم أقصر باعاً وأقل شأناً، ولا يستطيع ذلك بشر.

ويبدو لي أن الذين كتبوا في إعجاز القرآن الكريم ظنوا أن إعجازه إنما يتمثل في هذه الروعة البيانية الإعجازية وحسب، فأكدوا في بحوثهم ودراساتهم ضرورة الكشف عن أسرار مواطن هذا الإعجاز البياني والروعة البلاغية الأخاذة. ومن هنا فلم يجدوا ضيراً في أن يستشهدوا لذلك ويبرهنوا عليه عن طريق تحليلهم قسماً من آياته المباركة منفردة، وبيان ما في كل منها من روعة التصوير الفني، ودقة النظم والتأليف، ونحن لا ننكر أن انتقاء الألفاظ في النص القرآني هو انتقاء إعجازي، وإنما الذي نذهب إليه أن الإعجاز القرآني وحتى البياني منه، لا يتجلى في حدود الكشف عن روعة التصوير الفني الرائع، ودقة النظم والتأليف فيه وحسب، كما لا يقتصر عليه، وإنما يتجلى في الكشف عن الوجوه المتعددة المتماسكة المتلازمة التي لا تظهر ولا يمكن تجليتها إلا في حدود النص القرآني المتكامل ونعني به حدود سورة متكاملة منه في الأقل.

وذلك من حيث إنّ هذه الوجوه يستلزم بعضها البعض الآخر، ويكشف بعضها عن الآخر، ولا يمكن فصل بعضها عن بعض والحديث عن كل منها منفرداً، دون التعرض للوجوه والجوانب الأخرى، فالإعجاز لا يتجلى إلا بها جميعاً.

فقد يستطيع إنسان ما أن يأتي بجملة بليغة أو بصورة فنية رائعة، ولكنه لا يستطيع أن يحملها كذلك ما يحمله النص القرآني المتكامل من المعاني التي أشرنا إليها، إذ يستحيل عليه ذلك، ليس عليه منفرداً وحسب، بل عليه وعلى من استعان واستظهر به. وذلك لأن أي إنسان مهما بلغت ثقافته، وبلغ حظه من درجات العلم والاطلاع والدقة في البحث والاستقصاء، ومهما بلغت، عبقريته، فإنّ إمكاناته تبقى محدودة في حدود إمكانات البشر. فقد يبرع في جانب من جوانب الطب ويكتشف بعض أسراره ويرتاد بعض مجاهله، أو يهتدي بعبقريته وبإلهام منه سبحانه، إلى الكشف عن بعض الأسرار الكونية في مجال حقل معين من حقول العلوم الأساسية، كالكهرباء والإلكترون والجاذبية وغيرها، وقد يملك ذهنية وقادة في مجال التشريع الفقهي، أو في غير ما مرّ من المجالات، ولكنه لا يمكنه ولن يمكنه أن يبرع في مجالات الحياة كلها، أو يلمّ بجميع أسرار الكون وفلسفته، وأسرار ما فيه من مخلوقات، وما يصلح لها من تشريع، فهذا أمر فوق طاقة البشر، ولا يدّعيه أحد.

ومن هنا يتجلى الإعجاز في النص القرآني المتكامل حيث نجده قد اتسع لكل ما ذكرنا وما لم نذكره من الوجوه التي تضمّنها والتي لم يهتد البشر إلى الكشف عنها حتى وقتنا الحاضر، وقد يهتدون إليها فيما بعد، فقد قال تعالى: ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾[19].

والبصيرون بمواطن الفصاحة والبيان من العرب حينما رفضوا ما روي من نصوص معارضة للقرآن الكريم منسوبة إلى مسيلمة الكذّاب[20] أو إلى غيره، لم يرفضوها ويسخروا منها لتدنّي مستواها البلاغيّ البيانيّ وتفاهته قياساً إلى روعة النص القرآني الكريم فقط، وإنما فعلوا ذلك أيضاً لتفاهة وسخف ما حملته من معان ومضامين قياساً إلى ما وجدوه في كتاب الله العزيز، حتى أصبحت تلك النصوص التي حسب أصحابها أنهم يعارضون القرآن الكريم بها، موضع استهزاء المستهزئين، وتندّر المتندّرين من الناس أجمعين.

---

(19) سورة ص، الآية: 88.

(20) بيان إعجاز القرآن/ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: 55.

فالحديث عن الإعجاز البياني القرآني يجب أن لا يقتصر أو يتركّز على بيان الروعة البيانية للسورة، وحسن انتقاء الألفاظ ودقة تأليفها ونظمها في الآية المباركة منفردة، وإنما يجب أن يشمل الكشف عن المعاني السامية والمضامين الرائعة والأسرار العلمية والدقة التشريعية وغيرها مما تضمّنه النص القرآني المتكامل. وهذا أمر يجب أن لا يفوت أي باحث أو دارس في هذا المجال، إذ البيان لغة يفيد الظهور، وحينما نصف تعبيراً بأنه مبين نعني أنّه مظهر، لما يريد المتكلم نقله إلى الآخرين من معان ومفصح عنها ولا يجوز وصفه بالإبانة والإفصاح، ما لم يفصح عن معنى من المعاني التي تفيد شيئاً، وإلاّ فإنه لا يعدو أن يكون لغواً لا يجدي ولا يبين، ولو رصفت ألفاظه وصيغت صياغة فنية.

فالروعة البيانية مثلما تتجلى في حسن انتقاء الألفاظ وفي دقة وإحكام نظمها وتأليفها بعضها مع بعض، فإنها تتجلى كذلك فيما تحمله وتفصح عنه هذه الألفاظ من معان جليلة يؤديها بناء محكم ونظم دقيق.

ومن هذا استلزم الكشف عن الإعجاز البياني في القرآن الكريم، التعرض والكشف عن المعاني الجليلة والأسرار الدقيقة التي يتضمنها النص القرآني المتكامل، حيث تتلاحم روعته البيانية وفصاحة ألفاظه المنتقاة ونظمها الإعجازي المتقن المحكم، ودلالاتها الإيحائية المناسبة وإيقاعها الداخلي والخارجي حيث تتلاحم مع بعضها ومع ما يحمله هذا النسيج البياني الأخاذ المعجز من معان جليلة وأسرار دقيقة.

* * *

وإنما يكون هذا معجزاً، ذلك لأن الأسلوب التعبيريّ تختلف خصائصه باختلاف وظيفته، والغرض الذي يرمي إليه. فإن كان يهدف إلى مخاطبة العواطف وإثارة مشاعر النفس من أجل الوصول بها إلى الاستجابة المناسبة عن طريق إحداث التخييل المناسب فيها. فلا بد له من أن يأخذ شكل التعبير غير المباشر المعتمد على التصوير الفنيّ القائم على الصور التي تعتمد التخيل والتخييل كالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز، أما إذا كان يهدف إلى إقناع المخاطبين والتأثير في تفكيرهم، فعليه أن يأخذ شكل التعبير المباشر، وأن

يتوخى استقصاء المواطن التي تصل بالمخاطبين إلى الاقتناع بما يريدهم أن يقتنعوا به ويبصّرهم بأمور سبق لهم قناعة خاصة بها تساعده في إقناعهم بما يريد، وهو في هذا كله يراعي دقة النظم والتأليف ومطابقة الكلام لما يقتضيه المقام وأحوال المخاطبين، ويتجنب الفضول من القول.

أما إذا كان يهدف إلى إحداث اليقين عند المخاطب في الأمور التي يريد عرضها، وهو ما يتكفل به أسلوب (البرهان)، فإنه يعمد إلى الدقة العلمية. واستخدام الصناعة المنطقية القائمة على المقدمات اليقينية التي تؤدي بالتالي إلى النتيجة اليقينية، وهو في هذا يبتعد ابتعاداً كلياً عن التفكير بأسلوب التصوير الفني أو تركيز الاهتمام على الظواهر البلاغيّة، وإنما مهمته الوصول إلى النتيجة اليقينية طال الطريق إليها أم قصر، بأسلوب واضح بعيد عن التكلف وعن الخيال الشعري، والحذق الخطابي.

وحين يأتي أسلوب يتكفّل عرض الحقائق اليقينية والبرهنة عليها من أجل إحداث اليقين في نفوس المخاطبين، ويتوخى في الوقت نفسه تبصيرهم بما ينفع وما يضر مستخدماً أسلوب الإقناع القائم على دقة النظم وإحكام النسج وسلامة انتقاء الألفاظ، ثم يعرض ذلك كله عرضاً تصويرياً فنياً رائعاً دون مبالغة أو تخييل يجنح به عن الحق والواقع ودون تكلّف يفسد للنص جماله، أو يخضع مضمونه لشكله، وإنما تشعر النفس معه كأن المقام اقتضى ذلك، والمعنى هو الذي ساق إليه، حتى لكأنّ ألفاظه أوعية لمعانيه، ومعانيه قوالب لألفاظه، لا تستقر إلا فيها.

فحين يأتي أسلوب هذه خصائصه، يأخذ من كل أسلوب من أساليب التعبير أجمل ما فيه وأدق ما فيه، ثم يصوغ ذلك كله صياغة تبهر النفس وتأخذ بمجامع القلوب، صياغة ترقى بها إلى قمة القمم في البلاغة وروعة البيان وسحر العرض والتصوير، والدقة في التعبير، دقة تبتعد به عن التهافت، وتنأى به عن التناقض أو مجانبة الحقائق، فإنّ أسلوباً هذه خصائصه لا بدّ أن يكون مما يعجز أي إنسان مهما بلغ حظه من ملكة الفصاحة والبيان أن يأتي بمثله، ولا نجده إلا في كتاب الله العزيز.

فحينما نتأمل القرآن الكريم، نجد أسلوبه المتجلي في النص المتكامل منه

«السورة»، قد استوفى كل تلك الخصائص مجتمعة وتوفر عليها، وجاء منها بما يبهر النفس ويذهل العقول، وانفرد بذلك دون سواه من أساليب البيان الإنساني المعهودة، وهذا بحد ذاته يشكل مظهراً بارزاً وبرهاناً نيرّاً على إعجاز القرآن الكريم البياني، وأنه من عند الله القوي العزيز المقتدر وحده، إذ لو كان من عند غيره لوجدنا فيه تهافتاً واضحاً واختلافاً كبيراً.

وعلى الباحث في الإعجاز القرآني أن يعلم أيضاً أن وجوه الإعجاز البياني للنص القرآني المتكامل كثيرة. وكل وجه ينقل إلى آخر ويكشف عنه. فالباحث فيه يجد نفسه مطالباً بالضرورة بالتعرض إلى جميع هذه الوجوه والجوانب.

فما إنْ يقف مبهوراً أمام روعة الصورة الفنية القرآنية وجمالها الذي يأخذ بالألباب، يتأمل مواطن الإعجاز فيها، إذا بها تنقله إلى روعة البناء اللغوي فيها ودقته وإتقانه، فيبهت مبهور الأنفاس مرة أخرى. وما إنْ تمر عليه لحظات يحاول فيها أن يسترد أنفاسه، ليدرك أنه يحاول أن يدرك مواطن الإعجاز في هذا البناء اللغوي الفنيّ الشامخ، إذا به ينتقل إلى جمال ألفاظه المنتظمة فيه، ودقة انتقائها للتعبير عن المراد، بحيث تتحداه وتتحدى البشر جميعاً في أن يكون بإمكانهم تبديل لفظة واحدة بأخرى مرادفة لها أو قريبة منها، على أن تبقى الدلالة على ما هي عليه من الدقة والروعة والسمو. وما يكاد الغائص في أعماق الإعجاز القرآني يلتقط أنفاسه، حتى يجد نفسه أمام وجه آخر من وجوه الإعجاز البياني القرآني، وهو هذا الجرس الموسيقي المنتقى لكل لفظة منتقاة الذي ينسجم والمدلول الذي أراد أن تدل عليه هذه اللفظة من خلال موقعها في هذه الآية المباركة من النص القرآني، كما يتجلى لك هذا الوجه من الإعجاز البياني القرآني في هذا الإيقاع العام للآية المباركة المؤلف من ضم جرس كل لفظة منها إلى أختها، الذي ليس فقط منسجماً مع الجو الذي تريد الآية المباركة أن تشيعه في النص وتريدك أن تدركه من خلالها وتصل إليه بوساطتها، وليس فقط أن هذا الجرس الخاص بكل لفظة منها، جاء معبراً بدقة عن الوظيفة التي من أجلها جاءت هذه اللفظة في موقعها هذا من هذا النص القرآني، وإنما تجد أيضاً أن ما بين هذا الإيقاع وبين الدلالة العامة التي تضمنتها الآية المباركة، ما بين اللازم

والملزوم، فتكاد هنا لا تملك نفسك من أن تهتف جلت قدرة الله وعظمته. ثم وأنت في هذه الحالة، إذا بالنص القرآني ينقلك إلى هذا الانسجام التام والتوافق العجيب في الإيقاع العام الخارجي للنص القرآني المتكامل «السورة» المؤلف من الإيقاع العام الداخلي لكل آية من آياته، الذي قد يتألف من نقلات موسيقية متعددة، بحسب الأجواء النفسية والمضامين الفكرية التي تهدف إليها وترمي إلى إشاعتها، كل مجموعة من مجاميع آي الذكر الحكيم التي يتألف منها هذا النص القرآني المتكامل.

فإذا كانت هذه المجموعة من الآيات المباركة في النص القرآني تهدف إلى رسم صور العذاب الأخروي، تحس من الإيقاع الموسيقي العام لها شدة العذاب وغلظته، ويخيل إليك أنك تسمع هديره ودويّه. وأما إذا كانت تتحدث عما أعده الله من الثواب للذين اتقوا من عباده، جاءتك بالإيقاع الموسيقي الذي يملأ صدرك بهجة وغبطة، وخيل إليك أنك تشم من خلال كلمات الله تعالى روائح الجنة وريحانها. وهذا بدوره ينقلك إلى وجه آخر من وجوه الإعجاز البياني القرآني وهو هذا التماسك الدقيق العجيب العام لكل ما ورد بين دفتيه المباركتين من سور مباركة وآيات نيّرة، هذا التماسك الذي لا وهن فيه ولا عوج، وهذا الحق الذي لا تناقض فيه ولا تباين ولو بين بعض آياته وبعض، على سعة الفترة الزمنية التي استوعبت نزول القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وهذا في حد ذاته إعجاز، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[21].

فالإعجاز البياني القرآني، إنما يتجلى في هذا العطاء المضموني الثّرّ المعجز، المقدم في هذا الإطار التصويري الفني والعرض البنائي المتقن، وفي هذا الانتقاء العجيب للألفاظ حتى كأن واضع اللغة إنما وضعها خصيصاً لتأخذ مكانها هذا من هذا التعبير القرآني.

كما يتجلى في هذا الجو الموسيقي الرائع لجرس الألفاظ، والإيقاع

---

(21) سورة النساء، الآية: 82.

المتكوّن من ضم بعضها إلى بعض، المنسجم مع الموسيقا الخارجية العامة للنص القرآني المتكامل، حتى كأنه بالنسبة إليها، كاللبنة في بناء، كل إيقاع له دوره الخاص المناسب، ولا مناسب غيره، في إطار الدور العام للموسيقا العامة للنص القرآني.

* * *

ومما تقدم نرى أن كل من كتب في إعجاز القرآن الكريم، لم يكتب إلا في مجال الإعجاز البياني له، كما أنه لم يعتمد في منهجيته التعرض لجميع وجوه هذا الإعجاز ولم يعالجه في النص القرآني المتكامل وإنما في حدود الآية المباركة.

وإن وقوع تلك الكتابات جميعاً في هذا المجال وحسب، يوهم القارئ أن ليس للقرآن المجيد إلا الإعجاز البياني، وإن إعجازه مقصور عليه.

وإذا كان بعض الأعلام قد أشار إلى وجوه أخرى للإعجاز القرآني غير الإعجاز البياني له، كالذي نجده في كتاب «البيان في تفسير القرآن» للإمام السيد أبي القاسم الخوئي، فإنها إشارات مقتضبة غير وافية وغير مستوفية لها جميعاً.

وفي الوقت الذي يستحق فيه كل الذين كتبوا في الإعجاز البياني للقرآن الكريم - قديماً وحديثاً - الحسنى، والثواب الأسنى من الله سبحانه، والشكر والعرفان منا - نحن المسلمين -، فإننا نرى أن الاقتصار فيه على الإعجاز البياني، أو قصر الإعجاز القرآني عليه، إنما هو خطأ كبير.

وإذا كان الإعجاز البياني القرآني، هو أول ما يلفت انتباه المسلم العربي، فليس هو كذلك بالنسبة للمسلم غير العربي البعيد عن فهم أسرار العربية ومواطن الإعجاز فيها، وكذا الحال بالنسبة للمسلم العربي الذي ابتعد عن فهم أسرار اللغة وبيئتها الأصلية وفطرتها السليمة.

إننا لا ننكر أن من يعلم حجة على من لا يعلم، وهذا يعني أن إقرار أساطين اللغة العربية وأعلامها وذوي الفصاحة والبلاغة فيها، والعارفين بأسرار إعجازها ومواطنه، إن إقرار هؤلاء بإعجاز القرآن حجة على غيرهم، ممن يقصرون عن فهم وإدراك مواطن الإعجاز البياني له بأنفسهم، عرباً كانوا أم غير

عرب، فليس لهؤلاء أن ينكروه لمجرد كون إدراكهم قاصراً عن فهمه والتوصل إليه ما دام ذوو الشأن والتخصص في اللغة قد اعترفوا به وأقروا، وإن مثلهم في ذلك مثل الطبيب والإنسان العادي غير المتخصص في علم الطب. فإذا شخص الطبيب مرضاً ما لإنسان ما بما أوتي من مبادئ علم الطب والخبرة فيه، فإنه ليس للإنسان العادي أن يعارضه في ذلك أو ينكر أن يكون المرض كما شخصه الطبيب، وذلك لكونه ممن لا علم ولا خبرة له في هذا الشأن، وهذا أمر يَعُدُّه العقلاء من المسلَّمات.

فنحن وإن كنا لا ننكر ذلك، بل نراه كافياً في مقام إثبات الحجة من الله سبحانه على عباده جميعاً - عرباً كانوا أم غير عرب -، إلا أننا نرى أن من لطف الله سبحانه بهم وهو اللطيف الخبير، وتيسيراً منه لهم سبل الهداية والرشاد، وهو - جلت عظمته ووسعت رحمته - إنما يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر، وتوكيداً منه في إثبات الحجة عليهم وقطع دابر وسوسة الشيطان ونفثه، ولكي تكون له الحجة الكبرى عليهم، فإنه سبحانه، لم يجعل إعجاز القرآن الكريم مقصوراً على بيانه وحده، وإنما ضمنه وجوهاً من الإعجاز أخرى، حتى يتمكن كل إنسان من أن يدرك ويكتشف وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني، بما يناسب إدراكه ومستواه الفكري وتخصصه الحضاري أو العلمي مهما كانت لغته أو جنسيته أو لونه، وفي أي زمان أو مكان كان. وحتى يدرك أبناء كل عصر بأنفسهم إعجاز القرآن ويعترفوا به، فإعجازه إعجاز خالد يمتد إلى قيام الساعة، إذ ما بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من رسول وما بعد الإسلام من دين، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾[22].

ووجوه الإعجاز في القرآن الكريم متعددة، ففي الوقت الذي نجده معجزاً في البيان، نجده معجزاً كذلك فيما تضمنه من تشريع، وفيما تضمنه من فلسفة عامة للكون وللحياة، ونجده معجزاً فيما ورد فيه من إنباء بالمغيبات، وفيما جاء به من إشارات إلى حقائق علمية لم يكن للعالم أجمع - وليس للعرب وحدهم -

(22) سورة آل عمران، الآية: 85.

عهد بها أو توفر عليها في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وما قبله، بل إن كثيراً منها لم يتم التوصل إليها إلا في أيامنا هذه، بعد أن بلغت البشرية شأوها العلمي الرفيع الحالي، كما أن قسماً من الآيات المباركة تشير إلى أمور وحقائق لم يتم التوصل إلى معرفتها لحد الآن، وربما لا يتسنى للبشر التوصل إليها حتى يوم الدين، كما نجده معجزاً فيما حواه من أسرار عددية يبهت عندها الإنسان ويفغر فاه، أمام دقتها وروعتها وعظمتها. كما أن معجز في هذه الاستقامة في البيان، بحيث إنك تجد أن جميع ما بين دفتيه المباركتين بنيان مرصوص يشد بعضه بعضاً لا تناقض فيه ولا تهافت، وأن كل ما جاء به حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه غير قابل لزيادة حرف واحد من الحروف أو إنقاص حرف منه.

كما أنه معجز في هذه الآثار العملية التي تتحصل من تلاوة قسم من أي الذكر الحكيم في معالجة الأمراض النفسية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا بقوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[23]. وفي هذا الاطمئنان النفسي الذي يعمر القلوب المؤمنة عند تلاوته، قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[24].

ولا أغالي إذا قلت إن القرآن الكريم إعجاز في إعجاز، وذلك لأن الباحث في إعجازه ما إن يضع يده على وجه من وجوه الإعجاز فيه حتى ينفتح له باب آخر من أبواب إعجازه، وهذا بالتالي يفضي به إلى وجه آخر من وجوهه، وهكذا. فهو كالبحر الزاخر، لا يدرك راكبه منه إلا ما تقع عليه حواسه، ولكن ما خفي عنه منه أعظم. وهكذا تتجدد في القرآن الكريم وجوه من الإعجاز بتجدد الأزمنة وتعاقبها وتقدم الحضارة فيها، وتتجدد أمامك وجوه الإعجاز فيه، كلما جددت البحث عنها، وينفد جهد الإنسان، ولا تنفد أسرار معجزة هذا النور الإلهي الخالد، قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن

(23) سورة الإسراء، الآية: 82.

(24) سورة الرعد، الآية: 28.

تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ﴾[25] وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾[26].

وبناء عليه فإن ما ذكرناه من وجوه للإعجاز القرآني لا تشكل بالضرورة كل وجوه الإعجاز فيه، إذ إننا لعلى ثقة بأن البحث كفيل في أن يكشف عن وجوه أخرى من الإعجاز في الكتاب العزيز.

وهكذا فإن الحديث عن الإعجاز القرآني يجب أن لا يقتصر على إعجازه البياني وحسب، بل يجب ـ ومن خلال وجهة نظرنا على الأقل ـ أن يستوعب الوجوه الإعجازية الأخرى فيه كلها. إذ إنّ الفهم الإعجازي له لا يتكامل إلا بتكامل الحديث عنها، وحتى يتساوى في فهمه وإدراكه العربي وغيره، كما أنه لا يتجلى إلا في حدود النص القرآني المتكامل (السورة) في الأقل. فمن لا يدرك الإعجاز البياني القرآني لقصور فيه، يدرك إعجازه التشريعي، ومن لا يدرك إعجازه العلمي يدرك إعجازه العددي، وهكذا، ولا يمكن تصور بقاء إنسان لا يؤمن بإعجاز القرآن بعد التعرض لهذه الوجوه وغيرها جميعاً، إلا أن يكون ممن لا يفقهون القول ولا يتدبرونه، أو ممن جعل الله على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً، وممن إذا دعوا إلى الهدى جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً»

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله

---

(25) سورة الكهف، الآية: 109.

(26) سورة لقمان، الآية: 27.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ابن أبي الإصبع المصري ت654 هـ، **بديع القرآن**، تحقيق حفني محمد شرف، ط. نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

3 ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم 276 هـ)، **تأويل مشكل القرآن شرح أحمد الصقر**، ط. دار التراث، القاهرة، 1393 هـ ـ 1973م.

4 ـ ابن ناقيا البغدادي ت485 هـ، **الجمان في تشبيهات القرآن**، تحقيق مصطفى الصاوي الجويني، ط. دار بور سعيد للطباعة 1974م.

5 ـ الباقلاني (أبو بكر ت 403 هـ)، **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة. 1963م.

6 ـ المؤلف السابق نفسه، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1971م.

7 ـ بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، ط. دار المعارف، القاهرة. 1391 هـ ـ 1971م.

8 ـ الجرجاني (عبد القاهر ت471 هـ). **الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ط. دار المعارف، القاهرة، 1387هـ ـ 1968 م.

9 ـ المؤلف السابق نفسه، **أسرار البلاغة**، تحقيق هـ. ريتر، وزارة المعارف، استانبول، 1954 م.

10 ـ المؤلف السابق نفسه أيضاً، **دلائل الإعجاز**، تصحيح محمد عبده ط. دار المنار بمصر، القاهرة، 1367 هـ.

11 ـ الخطابي (ت388 هـ)، **بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلاّم، ط. دار المعارف، القاهرة، 1387هـ ـ 1968 م.

12 ـ الخوئي (الإمام السيد أبو القاسم الموسوي)، **البيان في تفسير القرآن**، المدخل وتفسير سورة الفاتحة، ط. النجف الأشرف.

13 ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت606هـ)، **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، ط. الأداب والمؤيد بمصر، القاهرة، 1317 هـ.

14 ـ الرمّاني (أبو الحسن علي بن عيسى ت 384 هـ)، **النكت في إعجاز القرآن**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط. دار المعارف، القاهرة، 1387 هـ ـ 1968 م.

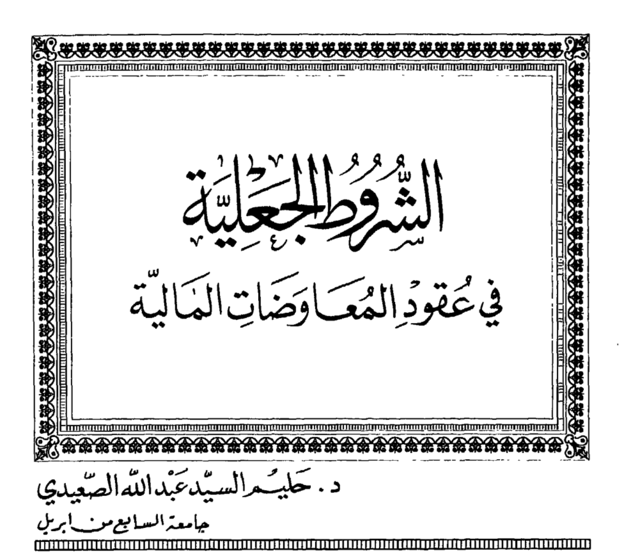
15 ـ الزمخشري (محمود بن عمر ت 528 هـ)، **تفسير الكشّاف**، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ (أربعة أجزاء).

16 ـ السيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن ت911هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق أبي الفضل إبراهيم وزميليه، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1387 هـ ـ 1967 م، (أربعة أجزاء).

17 ـ الشريف الرضي (406هـ)، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، ط. المعارف، بغداد، 1375هـ ـ 1955 م.

18 ـ الطبري تفسير الطبري.

19 ـ القرطبي تفسير القرطبي.



الشروط الجعلية في عقود المعاوضات المالية

د. حليم السيد عبدالله الصعيدي

جامعة السابع من ابريل

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه وسار على منهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

الشروط الجعلية: إما أن يقتضيها العقد أو تكون مؤكدة، أو مكملة، أو محسنة لمقتضى العقد، أو تكون قد جرى بها العرف، أو ورد بها نص شرعي، سواء أكانت تحقق منفعة لأحد العاقدين أم كلاهما أم لا.

-.وقد تكون الشروط الجعلية منافية لمقتضى العقد، أو ورد نص بتحريمها أو تؤدي إلى غرر أو جهالة إو إخلال بشرط من الشروط المعتبرة في صحة العقد.

- وقد تكون الشروط الجعلية ليست منافية لمقتضى العقد ولم يرد نص

بتحريمها وتحقق منفعة لمشترطها، وقد تكون المنفعة مقصودة وقد تكون غير مقصودة.

والشروط الجعلية في جميع حالاتها إما أن تكون صحيحة أو باطلة أو فاسدة، وهي إما أن تكون صحيحة ويكون الوفاء بها واجب لأنها لا تؤثر في العقد، ويكون كل من الشرط والعقد صحيحاً. وإما أن يكون لها تأثير في العقد بالفساد أو البطلان فيلغو الشرط والعقد. وإما أن لا يكون لها تأثير في العقد فيصح العقد ويلغو الشرط على اختلاف بين العلماء في ذلك سوف نذكره متبوعاً بالأدلة والمناقشة، وذلك على النحو التالي: -

منشأ الاختلاف

يرجع منشأ الاختلاف بين الفقهاء في حكم الشروط الجعلية وتأثيرها في العقد وإلزامية الوفاء بها إلى ما يلي:

أولاً: وردت أحاديث يفيد ظاهرها النهي عن بيع وشرط كما وردت أحاديث يفيد ظاهرها صحة البيع بشرط.

فمن أخذ بظاهر الأحاديث التي تفيد النهي عن بيع وشرط قال بعدم الوفاء بالشروط الجعلية، قال بذلك الحنفية والشافعية.

ومن أخذ بظاهر الأحاديث التي يفيد ظاهرها صحة البيع بشرط قال بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية. قال بذلك الحنابلة والمالكية.

ثانياً: هل العبرة بمقتضى العقد أم بمقصد الشارع من تشريعه العقد؟

فمن قال: إن العبرة بمقصد الشارع، قال بإلزامية الوفاء بالشروط الجعلية، وجعل كل ما يحقق منفعة للعاقدين أو أحدهما يجب الوفاء به ما لم يرد نص بتحريمه وبذلك قال الحنابلة والمالكية.

ومن قال إن العبرة بمقتضى العقد قال بعدم إلزامية الوفاء بالشروط الجعلية إلا إذا كانت من مقتضيات العقد، وبذلك قال الحنفية والشافعية.

ثالثاً: الاختلاف في ضابط الشرط الصحيح:

فمن جعل الشرط الصحيح هو ما يتفق ومقتضى العقد، قال بعدم وجوب

الوفاء بكل شرط يخالف مقتضى العقد، وبذلك قال الحنفية والشافعية.

ومن جعل الشرط الصحيح هو كل ما يحقق منفعة ولم يرد نص بتحريمه قال بإلزامية الوفاء بالشروط الجعلية وبذلك قال المالكية والحنابلة، وغير أن الحنابلة أوسع دائرة في الشروط الجعلية من المالكية كما يظهر ذلك عند الحديث عن كل مذهب على حده.

رابعاً: الاختلاف في تقسيمات الشرط:

ذهب الحنفية إلى تقسيم الشرط إلى صحيح وفاسد وباطل، وقالوا يلزم الوفاء بالشرط الصحيح. وتبطل عقود المعاوضات المالية بالشرط الفاسد. ويلغى الشرط الباطل ويصح العقد. أما عقد النكاح فلا يبطل بالشرط الفاسد وإنما يلغى الشرط ويصح العقد.

أما جمهور الفقهاء فقد قسموا الشرط إلى صحيح وفاسد فقط ولم يفرقوا بين عقد النكاح وعقود المعاوضات المالية وغير المالية.

خامساً: ارتباط الشرط بالعقد:

ذهب الحنفية والشافعية إلى القول بأن الشرط الفاسد عند الحنفية والباطل عند الشافعية يلغى به العقد بمجرد اشتراطه فلا ينعقد لأنه وقع باطلاً.

أما المالكية فقد انفردوا بالقول بأن الشرط الباطل يؤثر في العقد إذا تمسك به مشترطه، فإذا تنازل عنه صح العقد لانتفاء علة البطلان.

وقال الحنفية: الشرط الباطل يؤثر في العقد بالبطلان إذا ورد نص بتحريمه.

سادساً: اختلافهم في القاعدة الأصولية:

هل النهي عن الشيء يستلزم البطلان أم لا؟

فالقائلون بالنهي عن الشيء إذا كان عائداً إلى المنهي عنه بذاته يستلزم البطلان وإذا كان عائداً إلى أمر زائد على المنهي عنه يمكن فكاكه عنه يستلزم الحرمة ولا يستلزم البطلان، قالوا ببطلان العقد إذا أنيط به شرط مخالف لجوهره. ومن القائلين بذلك الشافعية.

ومن قال بأن النهي عن الشيء لا يستلزم بطلان المنهي عنه، وإن كان النهي عائداً إلى المنهي عنه بذاته قالوا بعدم بطلان العقد إذا أنيط به شرط مخالف لجوهره. ومن القائلين بذلك الحنفية عند كلامهم عن الشروط الجعلية في عقد النكاح.

سابعاً: الاختلاف في حرية إنشاء الشروط الجعلية:

فمن قال بحرية إنشائها قال بالوفاء بها وجوباً واستحساناً. قال بذلك الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة مع اختلافهم فيما يجب الوفاء به من الشروط وما لا يجب.

ومن قال بعدم حرية إنشائها قال بعدم وجوب الوفاء بها وبذلك قالت الظاهرية.

تعريف الشرط لغة واصطلاحاً

التعريف اللغوي:

يعرف الشرط في اللغة بمعان عدة نذكر منها ما يلي:

1ـ الشرط هو إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه. والجمع شروط.

2 ـ الشرط بالتحريك، العلامة والجمع أشراط. والاشتراط: العلامة التي يجعلها الناس بينهم. ومنه الاشتراط الذي يشترط الناس بعضهم على بعض.

3 ـ الشرط بمعنى: الأشرف والأرذل، جاء في لسان العرب: والشرط رذال المال وشراره، الواحد والجمع والمذكر والمؤنث في ذلك سواء[1].

التعريف الاصطلاحي:

الشرط عند الحنفية: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء، ولم يكن داخلاً فيه[2].

---

(1) لسان العرب: شرط. ح 7 ص 329. ط : دار صادر ودار بيروت.

(2) حاشية سعدي جلبي بهامش شرح فتح القدير حـ 1 ص 256. ط: دار الفكر.

وعند المالكية: الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم[3].

وقال البهوتي: الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. والمراد به هنا إلزام أحد المتبايعين الآخر بسبب العقد ما له فيه منفعة[4].

والشرط عند القرافي هو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره[5].

وعرف الشاطبي الشرط: بأنه ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط أو فيما اقتضاه الحكم فيه[6].

- من التعريفات المتقدم ذكرها يتبين لنا ما يلي:

1 - بالنظر في التعريف اللغوي والأصولي للشرط نرى أن الصلة بينهما قوية حيث إن سبب تسمية الشرط شرطاً كونه علامة للمشروط يتعلق به وجوده، أو لأنه علامة على المشروط.

2 - تعريف الفقهاء للشرط - الشرعي - هو نفس تعريف الأصوليين للشرط فهو عند الجميع فقهاء وأصوليين: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم.

- أما تعريف الشرط الجعلي فهو مخالف لذلك حيث إنه - أي الشرط الجعلي - هو ما يشترطه أحد العاقدين أو كلاهما على الآخر في العقد.

الفرق بين الشروط الشرعية والجعلية:

- يتضح الفرق بين الشروط الشرعية والجعلية فيما يلي:

---

(3) الشرح الصغير للدردير بهامش بلغة السالك حـ 1 ص 90. ط: دار المعرفة.
(4) كشاف القناع للبهوتي حـ 3 ص 188 - 189. ط: دار الفكر.
(5) الفروق للقرافي حـ 1 ص 81. ط: دار إحياء الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى سنة 1334 هـ.
(6) الموافقات للشاطبي حـ 1 ص 262. ط: دار الفكر بيروت.

أولاً: الشروط الشرعية من وضع الشارع، أما الشروط الجعلية فهي من وضع مشترطها وليست من وضع الشارع.

ثانياً: الشروط الشرعية ملزمة بقوة الشرع وليس لأحد من العاقدين الخيار في قبولها أو رفضها، لأن قبولها والوفاء بها ملزم سواء رضي بذلك كل من العاقدين أم لا.

أما الشروط الجعلية فهي ليست ملزمة إلا إذا قبلها المشروط عليه بإرادته واختياره.

ثالثاً: الشروط الشرعية تؤثر في العقد من جهة العدم بمعنى أن انعدام الشرط يؤدي إلى بطلان العقد ولا يؤثر فيه إيجاداً أي أنه يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم.

أما الشروط الجعلية فلا تؤثر في العقد من جهة العدم بمعنى أن عدم وجودها لا يؤدي إلى بطلان العقد من جهة وقد تؤثر فيه إيجاداً بمعنى أن الشرط قد يلغى ويلغى العقد وذلك حسب موقع الشرط من العقد.

رابعاً: الشروط الجعلية ليست من الشروط المشترطة في صحة العقد وإنما هي التزام اشترطه الناس بعضهم على بعض.

خامساً: الشروط الجعلية ليست من مقتضى العقد لأن مقتضى العقد يجب بقوة الشرع فلا يحتاج إلى اشتراط.

أقسام الشروط الجعلية عند الفقهاء

- قسم الفقهاء الشرط إلى صحيح وفاسد، أما الحنفية فيقسمون الشرط إلى صحيح وفاسد وباطل، وبيان ذلك ما يلي: -

أولاً: الحنفية:

الشرط عندهم واحد من ثلاث:

1 - **الصحيح**: وهو الشرط الذي يقتضيه العقد أو المؤكد له، أو الذي ورد به أثر من الشارع، أو الذي جرى به العرف، فالشرط الذي يقتضيه العقد

مثل: اشتراط التقابض في البيع. بمعنى أن يدفع المشتري الثمن للبائع ويدفع البائع السلعة المشتراة للمشتري. أما الشرط المؤكد لمقتضى العقد كاشتراط البائع على المشتري أن يعطيه رهناً معيناً بالثمن إذا كان البيع بثمن مؤجل.

أما الشرط الذي ورد به أثر من الشارع كاشتراط الخيار في البيع أو اشتراط تأجيل الثمن في المبيع إلى أجل معين.

أما الشرط الذي جرى به العرف كاشتراط المشتري على البائع ضمان إصلاح المبيع مدة معلومة ـ كعام أو ما دونه أو أكثر منه ـ حسب ما هو متعارف عليه بين الناس كالغسالة والثلاجة والسيارة وغير ذلك.

وحكم الشرط الصحيح عند الحنفية أنه يجب الوفاء به ويصير جزءاً من مقتضى العقد فإذا لم يوف به كان للشارط الخيار في إمضاء العقد أو فسخه[7].

الشرط الفاسد: وهو ما لا يقتضيه العقد وليس مؤكداً له ولم يرد به نص من الشارع ولا جرى به عرف وفيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما أو لغيرهما. ومن أمثلته ما يلي:

أ ـ أن يشترط البائع على المشتري أن يسكن الدار المبيعة مدة معينة لمدة شهر أو عام أو غير ذلك.

ب ـ شراء حنطة على أن يطحنها البائع، أو قماشاً على أن يخيطه البائع قميصاً[8].

وحكم الشرط الفاسد عند الحنفية أنه يؤثر في عقود المعاوضات المالية بالبطلان وهي: البيع، والإجارة، والمزارعة، والمساقاة، والقسمة، والصلح على مال، أما العقود الأخرى غير المبادلات المالية كالتبرعات (هبة أو إعارة) والتوثيقات (كفالة أو حوالة أو رهناً) والزواج، فلا يؤثر الشرط الفاسد فيها ويبقى العقد صحيحاً، والشرط لاغٍ لا أثر له.

---

(7) بدائع الصنائع للكاساني حـ 5 ص 171. ط: دار الكتاب العربي.

(8) المرجع السابق ص 169.

ـ العلة في جعل الشرط الفاسد يؤثر في عقود المبادلات المالية بالفساد دون غيرها هي:

1ـ لأنها ـ أي الشروط الجعلية ـ قد تؤدي إلى جهالة في المعقود عليه أو في شيء يتعلق به، وعقود المعاوضات المالية تفسد بالجهالة.

2ـ الشرط الزائد على مقتضى العقد، يعتبر عقدين في عقد واحد أو بيع وشرط وهذا منهي عنه.

فمن باع داراً واشترط أن يسكنها سنة فإن كان الجزء من الثمن مقابلاً لهذه السكنى كان بيعاً وإيجاراً، وإن كانت السكنى لا يقابلها جزء من الثمن كان بيعاً وإعارة.

3 ـ اشتراط منفعة زائدة على مقتضى العقد ربا، وعقود المعاوضات تفسدها الشروط الربوية، أما غيرها من العقود فلا يتصور فيها الربا. لأن الشروط الفاسدة هي زيادة ما لا يقتضيه العقد ولا يلائمه، فيكون فيها فضل خال عن عوض وهو الربا، لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض[9].

الشرط الباطل: وهو الذي لا يقتضيه العقد وليس مؤكداً له ولم يرد به أثر من الشارع ولم يجر به العرف وليس فيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما أو لغيرهما، ومن أمثلته ما يلي: ـ

أ ـ أن يشترط بائع السيارة على المشتري ألا يركب فيها فلان، أو يشترط عيله أن يضعها في مكان معين أو أن يستعملها بكيفية معينة، أو أن يطليها بلون معين.

ب ـ أن يشترط البائع على المشتري أن يؤكل الدابة نوعاً معيناً من الطعام.

ج ـ أن يشترط البائع على المشتري ألا يسكن الدار المشتراة أو أن لا يبيعها أو أن يهبها لفلان أو أن لا يهبها لأحد.

---

(9) حاشية رد المحتار لابن عابدين حـ 5 ص 240 ـ 241. ط: دار الفكر، والبحر الرائق لابن نجيم.

ـ وحكم الشرط الباطل عند الحنفية أنه لغو لا قيمة له ولا يؤثر في العقود بجميع أنواعها، أي عقود المعاوضات المالية والعقود الأخرى غير المبادلات المالية كالهبة والزواج وغير ذلك[10].

ونخلص من دراسة أقسام الشرط عند الحنفية بما يلي: ـ

1ـ انفرد الحنفية بتقسيم الشرط إلى صحيح وفاسد وباطل، على خلاف المذاهب الفقهية الأخرى فقد قسمت الشرط إلى صحيح وباطل فقط.

2ـ العرف عند الحنفية من الشرط الصحيح ويلزم الوفاء به.

3 ـ فرق الحنفية بين عقود المعاوضات المالية وعقود المعاوضات غير المالية فعقود المعاوضات غير المالية لا يؤثر فيها الشرط الفاسد بالفساد فيلغى الشرط ويصح العقد.

أما عقود المعاوضات المالية فيؤثر فيها الشرط الفاسد بالفساد فالشرط فاسد والعقد فاسد.

4 ـ فرق الحنفية بين الشرط الفاسد والشرط الباطل:

فالشرط الفاسد يؤثر في عقود المعاوضات المالية بالفساد. أما الشرط الباطل فلا يؤثر في العقود بجميع أنواعها وإنما يلغى الشرط ويصح العقد.

ثانياً: المالكية:

وهم يقسمون الشرط إلى صحيح وفاسد.

1 ـ الشرط الصحيح: وهو واحد من اثنين: ـ

الأول: الشرط الذي يقتضيه العقد. مثال ذلك: اشتراط التقابض في البيع. أي اشتراط أن يسلم البائع السلعة إلى المشتري وأن يدفع المشتري الثمن إلى البائع.

الثاني: الشرط الذي لا يقتضيه العقد ولا ينافيه ولا يؤول إلى غرر وفساد

---

(10) شرح فتح القدير على الهداية جـ 6 ص 442؛ 444. ط: دار الفكر العربي، وبدائع الصنائع للكاساني جـ 5 ص 170.

في الثمن والمثمن ولا إلى إخلال بشرط من شروط صحة البيع وفيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما. مثال ذلك: اشتراط تأجيل الثمن في البيع إلى أجل معين، وكبيع الدار واستثناء سكناها مدة معلومة.

ـ **وحكم الشرط الصحيح عند المالكية** أنه يجب الوفاء به بنوعيه:

فالشرط الذي يقتضيه العقد يلزم الوفاء به سواء نص عليه أو لم ينص عليه ـ أي اشترط أو لم يشترط ـ لأنه يجب بالعقد من غير شرط ـ.

ـ أما النوع الثاني وهو الذي لا يقتضيه العقد ولا ينافيه وفيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما فالوفاء به واجب إذا نص عليه في العقد ـ أي شرط ـ ولا يلزم الوفاء إذا لم ينص عليه ـ أي لم يشترط ـ لأنه لا يلزم بالعقد من غير شرط.

2 ـ **الشرط الفاسد**: وهو واحد من اثنين:

الأول: الشرط الذي يؤدي إلى إخلال بشرط من الشروط المشترطة في صحة البيع، أو يؤدي إلى غرر، أو يخل بأمر من الأمور المعتبرة في صحة العقد شرعاً. كاشتراط تأجيل الثمن إلى أجل مجهول.

الثاني: الشرط الذي ينافي مقتضى العقد. كاشتراط البائع على المشتري ألا يبيع الدار المشتراة أو ألا يسكنها، وغير ذلك.

ـ وحكم الشرط الفاسد عند المالكية أنه يؤثر في العقد بالبطلان[11].

ونخلص من دراسة أقسام الشرط عند المالكية بما يلي:

1 ـ الشرط الذي يحقق منفعة لأحد العاقدين وليس فيه منع للعاقد الثاني من حق أعطاه له الشرع بمقتضى العقد يعتبر صحيحاً ولا يؤثر في العقد والوفاء به ـ أي الشرط ـ لازم كبيع الدار واشتراط سكناها مدة معينة.

2 ـ الشرط الذي يكون فيه منع لأحد العاقدين من حق أعطاه الشارع له

(11) فتاوى الشيخ عليش جـ 1 ص 338؛ 353. ط: دار المعرفة وانظر المدونة الكبرى جـ 4 ص 220. ط: صادر، ومواهب الجليل للحطاب جـ 3 ص 446. ط: دار الكتاب.

بمقتضى العقد يكون باطلاً ويؤثر في العقد بالبطلان لمنافاته لمقتضى العقد، كبيع الدار واشتراط عدم بيعها أو عدم سكناها.

3 ـ انفرد المالكية بالقول بأن الشرط الفاسد يفسد العقد في حالة تمسك المشترط به، فإن رجع المشترط عن شرطه صح العقد لزوال سبب الفساد لأن الفساد جاء بسبب الشرط لمعنى معقول فيه معلل به وهو وجود الشرط النافي لمعنى العقد ومقتضاه فإذا زالت تلك العلة التي أوجدت الفساد زال معها[12].

ثالثاً: الشافعية:

والشرط عندهم واحد من أربع:

الأول: الشرط الذي يتفق ومقتضى العقد كاشتراط التقابض في البيع أي اشتراط أن يسلم البائع السلعة إلى المشتري وأن يدفع المشتري الثمن إلى البائع، وكاشتراط الرد بالعيب في البيع، وحكم هذا الشرط أنه يجب الوفاء به سواء نص عليه أو لم ينص عليه ـ أي اشترط أو لم يشترط ـ لأنه يجب بالعقد من غير شرط.

الثاني: الشرط الذي لا يقتضيه العقد ولا ينافيه وفيه منفعة تعود على العاقدين أو أحدهما أو على العقد نفسه أي الشرط المؤكد أو المحسن لمقتضى العقد ومن أمثلته ما يلي:

أ ـ اشتراط الإشهاد على البيع.

ب ـ اشتراط أن تكون الدابة لبون ـ أي ذات لبن ـ أو اشتراط أن الدابة حاملاً.

ج ـ اشتراط المشتري على البائع أن تكون السلعة من النوع الجيد أو ذات صفات معينة.

وحكم هذا الشرط أنه يلزم الوفاء به وللمشترط الخيار في إمضاء العقد أو فسخه في حالة عدم الوفاء بالشرط.

---

(12) الملكية ونظرية العقد أبو زهرة ص 253. ط: دار الفكر العربي.

الثالث: الشرط الذي يخالف مقتضى العقد وفيه منفعة لمن يشترطه ومن أمثلته ما يلي: ـ

أ ـ اشتراط المشتري على البائع حمل المبيع إلى مكان معين.

ب ـ أن يشتري حنطة ويشترط البائع على المشتري طحنها، أو يشتري قماشاً ويشترط البائع على المشتري أن يخيطه قميصاً، أو يشتري زرعاً ويشترط البائع على المشتري أن يحصده. وحكم هذا الشرط عند الشافعية أنه يؤثر في العقد بالبطلان.

الرابع: الشرط الذي لا يتضمن منفعة مقصودة كاشتراط البائع على المشتري أن يؤكل الدابة نوعاً معيناً، أو طلاء السيارة لوناً معيناً، أو أن لا يسكن الدار أو أن يهبها لفلان أو أن لا يهبها لأحد. وحكم هذا الشرط أنه لاغٍ والعقد صحيح[13].

رابعاً: الحنابلة:

وهم يقسمون الشرط إلى صحيح وفاسد.

1 ـ الشرط الصحيح: وهو واحد من اثنين:

الأول: الشرط الذي يتفق ومقتضى العقد كاشتراط التقابض في البيع أي اشتراط أن يسلم البائع السلعة إلى المشتري وأن يدفع المشتري الثمن إلى البائع. وحكم هذا الشرط أنه يلزم الوفاء به سواء نص عليه أو لم ينص عليه ـ أي اشترط أو لم يشترط ـ لأنه يجب بالعقد من غير شرط.

الثاني: ما لا يقتضيه العقد ولا يخالفه وفيه منفعة تعود على العاقدين أو أحدهما أو على العقد. ومثال ذلك ما يلي:

أ ـ اشتراط الإشهاد في البيع.

ب ـ اشتراط البائع على المشتري تقديم رهن، أو كفيل بالثمن المؤجل.

---

(13) متن منهاج الطالبين بأعلى مغني المحتاج للخطيب الشربيني حـ 2 ص 31؛ 35.

ج ـ أن يشترط البائع على المشتري سكنى الدار مدة معلومة كشهر، أو أقل أو أكثر.

د ـ اشتراط من يشتري حنطة أن يقوم البائع بطحنها، وكاشتراط من اشترى قماشاً أن يخيطه البائع قميصاً، وكاشتراط من باع دابة أو سيارة أن تحمله إلى موضع معلوم، وكاشتراط البائع على المشتري أن يسلمه السلعة في مكان معلوم وغير ذلك. وحكم هذا الشرط عند الحنابلة أنه صحيح ويجب الوفاء به وللمشترط الخيار بين فسخ العقد أو إمضائه في حالة عدم الوفاء بالشرط[14].

2 ـ **الشرط الفاسد**: وهو واحد من اثنين:

الأول: الشرط الذي ورد فيه نهي من الشارع كأن يقول البائع للمشتري (بعتك هذه الدار بألف على أن تقرضني خمسمائة) ومن أمثلته أيضاً أن يقول البائع للمشتري (بعتك هذه الدار بألف على أن تبيعني سيارتك بخمسمائة) وغير ذلك. وحكم هذا الشرط أنه باطل ويؤثر في العقد بالبطلان.

الثاني: الشرط الذي ينافي مقتضى العقد كأن يشترط البائع على المشتري أن لا يبيع الدار. أو أن لا يسكنها، أو أن يهبها لفلان أو أن لا يهبها. وحكم هذا الشرط البطلان لمنافاته لمقتضى العقد ولكنه لا يؤثر في العقد ـ أي الشرط لاغٍ والعقد صحيح ـ[15].

ـ ونخلص من دراسة أقسام الشرط عند الحنابلة بما يلي:

1 ـ كل شرط لم يقم دليل من الشارع على النهي عنه فهو ملزم يجب الوفاء به وإذا لم يوف به كان لمشترطه الحق في إمضاء العقد أو فسخه وله حق الرجوع على الطرف الآخر بتعويضه عن الضرر الذي يلحق به.

2 ـ الشرط الذي ورد فيه نص من الشارع بالنهي عنه باطل ويؤثر في العقد بالبطلان.

---

(14) الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي بهامش المغني حـ 4 ص 48؛ 49. ط: دار الكتاب.

(15) المرجع السابق ص 53؛ 58.

3 ـ الشرط الذي ينافي مقتضى العقد ويفوت على أحد العاقدين حقاً أوجبه له الشارع بمقتضى العقد يكون ـ أي الشرط ـ لاغٍ والعقد صحيح.

4 ـ العبرة عند الحنابلة بمقصود الشارع لا بمقتضى العقد بمعنى أن الشارع قد شرع العقود ووضع ضوابطها لتحقيق المصلحة للإنسان وعليه فليست العبرة بما وضعه الشارع من ضوابط فنقف عندها لا نزيد عليها وإنما العبرة بمقصوده وهي المنفعة. فكل ما يحقق منفعة فهو صحيح ما لم يرد نص بتحريمه.

5 ـ ليس للمشروط عليه الحق في تفويت المنفعة على الطرف الثاني، ولا أن يجبره على قبول عوض عن المنفعة لأنه قد يكون له غرضاً معيناً في استيفاء العين المشتراة، وإذا وجد من يقوم بتحقيق المنفعة بدلاً عنه ليس له حق الرجوع على الطرف الثاني ـ وهو المشترط ـ في طلب الأجرة لأنه ملزم بتحقيق المنفعة مهما كلفه ذلك، وليس للمشترط إجبار المشروط عليه أن يدفع له عوضاً عن المنفعة التي اشترطها عليه، وإن تراضيا عن العوض فلهما ذلك.

6 ـ بيع العين المشتراة لا يسقط حق المشترط في تحقيق منفعته، فإن كان المشتري الثاني يعلم بالشرط قبل الشراء يلزمه الوفاء به ـ أي الشرط ـ للبائع الأول وليس له ـ أي المشتري الثاني ـ الخيار لعلمه بالشرط، أما إذا كان المشتري الثاني ليس على علم بالشرط قبل الشراء فله حق الخيار إن شاء أمضى العقد ووفى بالشرط وإن شاء فسخ العقد ويعود المبيع إلى المشتري الأول وهو البائع الثاني ويلزمه الوفاء بالشرط.

7 ـ إذا اجتمع في بيع شرطان لا يصح البيع لورود النهي عن ذلك، إلا أن يكونا ـ أي الشرطان ـ من مقتضى العقد فإن البيع يكون صحيحاً.

8 ـ إذا أتلف المشتري العين المشتراة وفوت على البائع حقه فيما اشترط فعليه أجرة المثل.

9 ـ يشترط في المنفعة أن تكون معلومة وإلا ـ أعني إذا كانت المنفعة غير معلومة ـ بطل الشرط.

خامساً: الإباضية:

وخلاصة رأيهم ما يلي: ـ

أولاً: إذا كان الشرط معلوماً ويحق تملكه وكان في نفس المبيع وفيه نفع لكل من العاقدين أو لأحدهما صح الشرط والبيع معاً سواء كان الشرط مقترناً بالعقد أو سابقاً عليه أو لاحقاً به.

استدل الإباضية على قولهم هذا بالأحاديث النبوية وردوا على استدلال القائلين بمنع الشرط مطلقاً بحديث: (نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن بيع وشرط) بقولهم إن الحديث ضعيف وهو قابل للتأويل، والمراد به النهي عن الشرط المحرم[16].

ثانياً: إذا كان الشرط معلوماً وفيه نفع لكل من العاقدين أو لأحدهما وكان في نفس المبيع، سواء كان مقترناً بالعقد أو سابقاً عليه أو لاحقاً به ولكنه لا يحل بطل الشرط وصح العقد.

ثالثاً: إذا كان الشرط مجهولاً وفيه نفع للعاقدين أو لأحدهما ويحل تملك وكان في نفس المبيع سواء كان مقترن بالعقد أو سابقاً عليه أو لاحقاً به بطل الشرط والعقد معاً للجهالة. وقيل يصح البيع ويبطل الشرط.

ـ واستدل القائلون ببطلان الشرط والعقد معاً بما روي: أن تميم الداري باع داراً وشرط سكناها فأبطل النبي ـ ﷺ ـ البيع والشرط معاً. وقالوا: إن علة البطلان هي الجهل وليست مجرد الشرط، وعليه فليس في الحديث ما يدل على بطلان الشرط. والعقد مطلقاً. وردوا على القائلين بذلك بحديث جابر الذي جاء فيه: أنه باع إلى رسول الله ـ ﷺ ـ جملاً واشترط ظهره إلى المدينة، وردوا على قول ابن عباس: إن ذلك ـ أي وقوع الشرط في حديث جابر ـ كان بعد العقد على وجه العارية ولم يكن شرطاً في البيع وقالوا إن قول ابن عباس اجتهاد منه والواجب قبول رواية الصحابي لا لاجتهاده وعلى اعتبار أن ابن عباس سمع وليس اجتهاداً منه، فيمكن الجمع بين الروايتين ـ أي رواية جابر

(16) متفق عليه.

التي اشترط فيها ظهر الجمل وأقره النبي ـ ﷺ ـ على ذلك ورواية تميم الداري التي جاء فيها أنه باع داراً واشترط سكناها فأبطل النبي ـ ﷺ ـ الشرط والبيع معاً ـ فيجمع بين هاتين الروايتين بالقول: إنه يصح البيع والشرط إذا انتفت الجهالة كما في حديث جابر ويبطل البيع والشرط للجهالة كما في حديث تميم الداري، لأن الجمع بين الروايتين أولى من الفسخ ما دام الجمع ممكن. ولعدم معرفة أي الروايتين أسبق حتى يمكن القول بالنسخ.

رابعاً: إذا كان الشرط في غير نفس المبيع كبيع سلعة واشتراط حملها إلى مكان معين، وكبيع القمح واشتراط طحنه. بطل الشرط والعقد معاً للجهالة حيث لا يعرف كم ثمن السلعة وكم أجر نقلها، أو طحن القمح أما إذا انتفت الجهالة وعلم ثمن السلعة وأجر العمل صح البيع لانتفاء الجهالة[17].

خلاصة القول في أقسام الشرط عند الفقهاء

أولاً: اتفق الجميع على أن الشرط الذي ورد به نص من الشارع ـ أي الشرط الشرعي ـ صحيح والوفاء به واجب لأنه من وضع الشرع ولا خيار لأي من العاقدين في القبول أو الرفض.

ثانياً: الشرط الذي ورد فيه نهي من الشارع باطل باتفاق الجميع ولا يجب الوفاء به لأن الوفاء به مخالفة لنص شرعي.

ثالثاً: الشرط الذي يناقض مقتضى العقد باطل عند الجميع ولا يلزم الوفاء به ولا يثبت لشارطه الخيار في إمضاء العقد أو فسخه.

رابعاً: الشرط الذي يقتضيه العقد صحيح عند الجميع باستثناء الظاهرية والوفاء به واجب ويثبت لشارطه الخيار في إمضاء العقد أو فسخه إذا لم يوف المشروط عليه له بالشرط.

خامساً: الظاهرية الشرط الصحيح عندهم الذي يجب الوفاء به هو ما نص عليه الشارع وما عداه باطل سواء وافق مقتضى العقد أو خالفه لأنه من

---

(17) مزيد من التوضيح في الشروط الجعلية عند الإباضية انظر شرح كتاب النيل محمد أطفيش حـ 18 ص 141؛ 147. ط: مكتبة الإرشاد جدة ودار الفتح بيروت، الطبعة الثانية.

وضع مشترطه وليس من وضع الشارع لأنهم يقولون بعدم حرية إنشاء الشروط الجعلية.

سادساً: الشرط الصحيح الذي يجب الوفاء به عند الحنفية والشافعية هو ما توافرت فيه الشروط الآتية:

1 ـ الشرط الذي ورد به نص من الشارع.

2 ـ الشرط الذي يتفق ومقتضى العقد.

3 ـ الشرط الذي لا يناقض مقتضى العقد.

4 ـ الشرط المؤكد لمقتضى العقد.

5 ـ الشرط العرفي وذلك عند الحنفية.

6 ـ الشرط الذي فيه منفعة مقصودة قال بذلك الشافعية.

سابعاً: الشرط الصحيح الذي يجب الوفاء به عند المالكية والحنابلة والإباضية هو ما توافرت فيه الشروط الآتية:

1 ـ الشرط الذي ورد به نص من الشارع.

2 ـ الشرط الذي لا يناقض مقتضى العقد.

3 ـ الشرط الذي يحقق منفعة مقصودة.

4 ـ الشرط الذي لا يؤدي إلى غرر أو جهالة.

5 ـ الشرط الذي لا يتعارض مع نص شرعي ولم يرد نص بتحريمه.

6 ـ الشرط الذي لا يفوت على المشروط عليه حقاً أوجبه له الشارع.

7 ـ الشرط الذي يحل تملكه.

8 ـ الشرط الذي لا يؤدي إلى إبطال شرط من الشروط المعتبرة في صحة العقد.

ثامناً: الشرط الباطل عند الحنفية والشافعية هو ما يلي:

1 ـ الشرط الذي لا يقتضيه العقد وليس مؤكداً له.

2 ـ الشرط الذي ورد فيه نهي من الشارع.

3 ـ الشرط الذي يخالف مقتضى العقد وفيه منفعة لمشترطه قال بذلك الشافعية.

4 ـ الشرط الذي ليس فيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما أو فيه منفعة غير مقصودة.

5 ـ الشرط الذي لم يجر به العرف قال بذلك الحنفية.

تاسعاً: الشرط الباطل عند المالكية والحنابلة والإباضية هو ما يلي:

1 ـ الشرط الذي ورد فيه نهي من الشارع أو يتعارض مع نص شرعي.

2 ـ الشرط الذي يؤدي إلى غرر أو جهالة.

3 ـ الشرط الذي يفوت على المشروط عليه حقاً أوجبه له الشارع.

4 ـ الشرط الذي يناقض مقتضى العقد.

5 ـ الشرط الذي يؤدي إلى إبطال شرط من الشروط المعتبرة في صحة العقد.

6 ـ الشرط الذي لا يحل تملكه وإن كان معلوماً وفيه منفعة.

عاشراً: الشرط الباطل عند الظاهرية هو كل شرط لم يرد به نص من الشارع سواء فيه منفعة للعاقدين أو لأحدهما أم لا وسواء كانت المنفعة مقصودة أو غير مقصودة وسواء كان الشرط معلوماً أو مجهولاً وسواء ورد فيه نهي من الشارع أم لا وسواء وافق مقتضى العقد أم لا فكل شرط يشترطه شارطه وليس من وضع الشارع فهو باطل عندهم.

أحد عشر: انفرد الحنفية بتقسيم الشرط إلى صحيح وفاسد وباطل وفرقوا بين عقود المعاوضات وعقود غير المعاوضات وقالوا إن الشرط الفاسد يؤثر في عقود المعاوضات بالبطلان أما عقود غير المعاوضات فلا يؤثر فيها الشرط الفاسد بالبطلان وإنما يلغى الشرط ويصح العقد.

أما ماعدا الحنفية من الفقهاء فقد قسموا الشرط إلى صحيح وباطل ولم يفرقوا بين عقود المعاوضات وعقود غير المعاوضات في تأثير الشرط الباطل في العقد.

اثنا عشر: العرف عند الحنفية والمالكية والحنابلة ينزل منزلة الشرط الصحيح وليس كذلك عند الشافعية فالأصل عندهم أن العرف لا ينزل منزلة النص الصريح.

ثلاثة عشر: انفرد المالكية بالقول بأن الشرط الفاسد في العقد بالبطلان إذا تمسك به شارطه فإذا تنازل الشارط عن الشرط يلغى الشرط ويصح العقد.

أربعة عشر: ذهب المالكية والحنابلة إلى القول بأن العبرة بمقصد الشارع من تشريع العقد.

وذهب الحنفية والشافعية إلى القول بأن العبرة بمقتضى العقد لا بمقصد الشارع من تشريعه العقد.

خمسة عشر: انفرد الحنابلة بالقول بأن كل شرط لم يرد نص من الشارع بتحريمه فهو ملزم يجب الوفاء به ويثبت لشارطه الخيار بين إمضاء العقد وفسخه إذا لم يوف له الشارط بشرطه ويقض له بالوفاء بالشرط إذا رفع أمره إلى القاضي فالحنابلة قد فتحوا باب الشروط في العقود من غير قد ولا شرط إلا شرطاً واحداً وهو: ألا يخالف الشرط دليلاً من الكتاب والسنة أو نصاً شرعياً أو قاعدة شرعية.

فالحنابلة توسعوا في الشروط الجعلية، والحنفية والمالكية والشافعية توسطوا والظاهرية ضيقوا.

حكم الوفاء بالشروط الجعلية

الشرط الجعلي:

إما أن يكون لفظي بمعنى أن يتلفظ به مشترطه في العقد كأن يقول البائع للمشتري بعتك هذه الدار بألف على شرط أن تردها عليَّ متى ردت لك الألف وهو ما يسمى ببيع الوفاء.

وإما أن يكون ـ أي الشرط الجعلي ـ عرفي بمعنى أن يكون عرف الناس قد جرى عليه سواء تلفظ به في العقد أم لا، كأن يجري عرف الناس على أن نفقة العرس على الزوج.

ولكل من الشرط اللفظي والعرفي حكمه عند الفقهاء وبيان ذلك ما يلي:

أولاً: الشرط العرفي:

العرف لغة: هو المعرفة ثم استعمل بمعنى الشيء المعروف والمألوف، والمستحسن لدى الناس، والتي تتلقاه العقول السليمة بالقبول ويقال تعارف القوم إذا عرف بعضهم بعضاً[18].

المعنى الاصطلاحي للعرف: هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تركٍ، ويسمى العادة والعرف نوعان صحيح وفاسد.

العرف الصحيح هو: ما تعارف عليه الناس ولا يخالف دليلاً شرعياً ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً.

العرف الفاسد هو: ما تعارفه الناس ولكنه خالف دليلاً من أدلة الشرع أو حكماً من أحكامه، كأن يحل حراماً أو يحرم حلالاً أو يخالف دليلاً شرعياً.

ـ وينقسم العرف أيضاً إلى عام وخاص:

* العرف العام هو: ما تعارف عليه الناس في جميع البلدان وصار مشاعاً بينهم.

* العرف الخاص هو: ما تعارف عليه جماعة معينة في مكان معين وكان خاصاً بهم.

ـ وعلماء أهل السنة متفقون على أن العرف الصحيح يعتبر دليلاً شرعياً، أما العرف الفاسد فلا يعتد به شرعاً لمخالفته الكتاب والسنة فالإمام مالك بنى كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة، وأبو حنيفة بنى كثيراً من أحكامه على العرف. من ذلك إذا اختلف الزوجان على المقدم والمؤخر من المهر فالحكم هو العرف، ومن حلف أن لا يأكل لحماً وأكل سمكاً بناءً على العرف، والشافعي غيَّر كثيراً من أحكامه التي كان قد ذهب إليها وهو في بغداد ولما هبط إلى مصر لتغير العرف ولهذا له مذهبان قديم وجديد:

---

(18) القاموس المحيط الفيروز أبادي (ج: 3/ ص: 179 ـ 180/ ط: دار الجيل).

فالقديم هو ما ذهب إليه في بغداد وقد أخذ فيه بعرف أهل بغداد، والجديد ما ذهب إليه في مصر وقد أخذ فيه بعرف أهل مصر.

ـ ومما يستدل به على حجية العرف قوله ـ ﷺ ـ في الحديث الذي رواه ابن مسعود (. . . ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيىء).

ـ ولكي يكون العرف صالحاً للاحتجاج به يشترط فيه ما يلي:

1 ـ أن يكون العرف مطرداً أو غالباً بين متعارفيه بمعنى أن يكون مستمراً ومستقراً عندهم في جميع الأحوال.

2 ـ أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها.

3 ـ ألا يعارض العرف نصاً شرعياً ولا حكماً ثابتاً ولا قاعدة من القواعد الشرعية الأساسية.

4 ـ ألا يعارض العرف بتصريح من المعنيين يخالفه كاشتراط أحد المتعاقدين شرطاً يخالف ما تعارف عليه الناس من ذلك على سبيل المثال: إذا تعارف الناس على أن الصداق يكون عاجلاً وآجلاً فاشترطت الزوجة أو ولي أمرها أن يكون الصداق كله عاجلاً فقبل الزوج ذلك فالحكم ما تراضيا عليه الطرفان لا ما تعارف عليه الناس.

ـ وعلماء أهل السنة وإن كانوا متفقين على حجية العرف إلا أنهم اختلفوا في إلزاميته للعاقدين إذا لم ينص عليه في العقد ويتلفظ به من ذلك على سبيل المثال إذا تعارف الناس على أن الصداق عاجلاً وآجلاً أو تعارف على أن نفقة العرس تكون على الزوج فقال رجل لآخر: زوجني ابنتك على صداق قدره كذا فقال قبلت دون ذكر عاجل الصداق وآجله ولا نفقة العرس فهل يلزم كل من العاقدين ما تعارف عليه الناس ويجب عليه الوفاء به وليس لأحدهما مخالفة ما تعارف عليه الناس ويثبت للطرف الآخر الخيار في إمضاء العقد أو فسخه إذا خالف الطرف الثاني ما تعارف عليه الناس أم لا للعلماء في ذلك رأيان:

الأول: وهو للشافعية ويقول أصحابه بأن العرف لا ينزل منزلة النص الصريح بمعنى أنه إذا لم يتلفظ به في العقد لا يكون ملزماً للعاقدين[19].

الثاني: وهو للحنفية والمالكية والحنابلة وهم يقولون بأن العرف ينزل منزلة النص الصريح بمعنى أنه يكون ملزماً للعاقدين سواء تلفظ به في العقد أم لا ما لم يرد ما يبطله وذلك لأن الثابت بالعرف كالثابت بالنص فالمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً والعادة شرعية محكمة والعادة عند أهل الشرع هي العرف.

ـ قال ابن القاسم: سألنا مالكاً عمن تزوج امرأة فأصدقها صداقاً فطلبت منه نفقة العرس هل ذلك عليه؟ قال: ما أرى ذلك عليه وما هو بصداق ولا شيء ثابت، ولا هو لها إن مات، ولا نصفه إن طلق فردد عليه وقيل له: يا أبا عبد اللّه إنه شيء أجروه بينهم، وهي سنة، فقال: إن كان ذلك شأنهم فأرى أن يفرض عليهم[20].

ثانياً الشرط اللفظي:

وهو ما يتلفظ به في العقد كأن يقول رجل لآخر: بعني دارك بألف على شرط أن أسكنها لمدة سنة، فيقول: قبلت.

موضع الشرط من العقد: وموضع الشرط من العقد واحد من ثلاثة:

الأول: الشرط السابق على العقد.

الثاني: الشرط اللاحق بالعقد.

الثالث: الشرط المقترن بالعقد.

ولكل حكمه عند الفقهاء نذكره فيما يلي:

أولاً الشرط السابق على العقد:

إذا اشترط العاقدان أو أحدهما شرطاً قبل انعقاد مجلس العقد ثم أجريا

(19) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: 106).

(20) مزيداً من التوضيح انظر تبصرة الحكام لابن فرحون (ج: 2/ ص: 62) والمبسوط للسرخسي (ج: 3/ ص: 14).

العقد دون التلفظ بالشرط في صيغة العقد ولا إشارة إليه، فهل يقع العقد صحيحاً أم لا؟ وهل يلزم الوفاء بالشرط المتفق عليه قبل انعقاد مجلس العقد أم لا؟ وبعبارة أخرى هل يصح العقد ويلزم الوفاء بالشرط أو يلغى الشرط والعقد معاً أو يلغى الشرط ويصح العقد؟ والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها ما يلي:

1 ـ اشتراط البائع على المشتري أن يبيع له السلعة بمائة وخمسين آجلاً على أن يبيع المشتري العين المشتراة للبائع بمائة عاجلاً وهو ما يسمى ببيع العينة وتم هذا الشرط قبل انعقاد مجلس العقد وتم العقد دون التلفظ بالشرط.

2 ـ اشتراط البائع على المشتري أن يرد له العين المبيعة بنفس الثمن الذي بيعت به إذا رَدَّ البائع الثمن إلى المشتري وهو ما يسمى ببيع الوفاء ولم يتلفظ بالشرط في العقد.

3 ـ اشتراط ولي أمر المرأة على الزوج أن يطلقها بعد مدة معلومة وهو ما يسمى بالزواج المؤقت أو زواج المحلل إذا كان القصد من الزواج هو حل المطلقة ثلاثاً لزوجها المطلق، وتم العقد دون التلفظ بالشرط.

للعلماء في حكم الشرط السابق على العقد آراء نذكرها فيما يلي:

الرأي الأول: وهو للشافعية والظاهرية وأحمد في رأي له وهم يقولون: بأن الشرط المتقدم على العقد يكون مجرد وعد لا يلزم الوفاء به ولا يؤثر في العقد لأن ما قبل العقد لغو فلا يلتحق به ويقع العقد صحيحاً يترتب عليه آثاره لأنه مستوفي الأركان والشروط ولا اعتبار للشرط المتقدم عليه[21].

الرأي الثاني: وهو للمالكية وأحمد في الرأي المشهور عنه وهم يقولون: بأن الشرط المتقدم على العقد يلحق بالعقد ويكون حكمه حكم الشرط المقارن للعقد من غير فرق بينهما وعلى هذا الرأي يختلف حكم الوفاء بالشرط وتأثيره في العقد تبعاً لاختلاف الشرط في الصحة والبطلان على النحو

(21) المجموع شرح المهذب (ج: 9/ ص: 418)، والمحلى لابن حزم (ج: 8/ ص: 412)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية (ج: 3/ ص: 349).

الذي سيأتي عند الكلام عن الشرط المقترن بالعقد. وذهب أبو يعلى من الحنابلة إلى القول بأن الشرط المتقدم على العقد يكون باطلاً إذا كان رافعاً لمقصود العقد من ذلك نكاح المحلل فيلغى الشرط والعقد معاً.

أما إذا كان الشرط المتقدم على العقد مغيراً لمقصود العقد كاشتراط أن يكون المهر أقل من المسمى فإنه ـ أي الشرط ـ لا يؤثر في العقد ويقع العقد صحيحاً تترتب عليه آثاره[22].

الرأي الثالث: الحنفية وهم يفرقون بين الشرط الصحيح والشرط الفاسد في عقود المعاوضات المالية.

فإذا كان الشرط المتقدم على العقد صحيحاً التحق بالعقد ولزم الوفاء به.

أما إذا كان الشرط فاسداً فلا يلتحق بالعقد ولا يؤثر فيه عند أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه محمد وأبي يوسف فالشرط يلتحق بالعقد عندهما ويؤثر فيه وعلى هذا يكون العقد صحيحاً عند أبي حنيفة إذا كان الشرط المتقدم عليه فاسداً وليس كذلك عند محمد وأبو يوسف.

جاء في جامع الفصولين: (لو شرط التلجئة في البيع فسد البيع، ولو تواطآ قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط جاز البيع عند أبي حنيفة، إلا إذا تصادقا على أنهما تبايعا على تلك المواضعة)[23].

وخلاصة القول ما يلي:

1 ـ الشرط المتقدم على العقد لا يلتحق به ولا يؤثر فيه ويكون مجرد وعدٍ لا يلزم الوفاء به قال بذلك الشافعية والظاهرية وأحمد.

2 ـ الشرط السابق على العقد يلتحق به ويختلف حكم الوفاء به تبعاً لاختلاف الشرط في الصحة والبطلان ويكون حكمه حكم الشرط المقترن

---

(22) فتاوى الشيخ عليش (ج: 2/ ص: 120)، والفتاوى لابن تيمية (ج: 3/ ص: 349).

(23) جامع الفصولين (ج: 1/ ص: 171).

بالعقد، قال بذلك المالكية وأحمد في المشهور عنه والحنفية إذا كان الشرط صحيحاً عندهم.

3 ـ الشرط المتقدم على العقد إذا كان فاسداً لا يلتحق بالعقد ولا يؤثر فيه عند أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه محمد وأبو يوسف.

4 ـ الشرط المتقدم على العقد إذا كان رافعاً لمقصود العقد بطل الشرط والعقد، أما إذا كان مغيراً لمقصود العقد لا يبطل العقد ولا يؤثر فيه الشرط قال بذلك القاضي أبو يعلى.

5 ـ الشرط المتقدم على العقد إذا كان فاسداً لا يلحق بعقد النكاح ولا يؤثر فيه لأن النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد عند الحنفية.

ثانياً: الشرط اللاحق بالعقد:

وصور ذلك أن يتم العقد صحيحاً مستوفي الأركان دون أن يشترط العاقدان أو أحدهما فيه شرطاً وبعد إتمام العقد يشترط العاقدان أو أحدهما شرطاً يلحقه بالعقد. مثال ذلك أن يقول رجل لآخر: اشتريت منك هذا البستان بكذا فيقول قبلت وبعد إتمام العقد صحيحاً مستوفي الأركان والشروط يقول البائع للمشتري أشترط عليك أن يكون لي شجرتين ويعينهما وهو ما يسمى ببيع الثنيا، أو يقول المشتري للبائع بعد إتمام العقد: أشترط أن تكون حراسة البستان عليك.

فهل يلزم الوفاء بالشرط ويؤثر في العقد أم لا، للعلماء في ذلك آراء نذكرها فيما يلي:

الرأي الأول: المالكية والظاهرية يقولون بأن الشرط المتأخر عن العقد لا يلتحق به ولا يؤثر فيه ولا يلزم الوفاء به ويكون العقد صحيحاً تترتب عليه آثاره[24].

الرأي الثاني: الحنفية وهم يقولون بأن الشرط المتأخر عن العقد يلحق به

(24) فتاوى الشيخ عليش (ج: 2/ ص: 24)، والمحلى لابن حزم (ج: 2/ ص: 412).

إذا كان صحيحاً، أما إذا كان فاسداً فيلحق بالعقد عند أبي حنيفة ويؤثر فيه ولا يلحق به ولا يؤثر فيه عند محمد وأبي يوسف هذا في عقود المعاوضات المالية أما عقد النكاح فلا يلحق به الشرط الفاسد ولا يؤثر فيه عند الجميع لأن عقد النكاح لا يفسد بالعقد الفاسد عند الحنفية[25].

الرأي الثالث: ذهب الشافعية والحنابلة إلى القول بأن الشرط المتأخر على العقد يلحق به ويؤثر فيه إذا اشترطه مشترطه قبل لزوم العقد، أما إذا اشترطه بعد لزوم العقد فلا يلحق به ولا يؤثر فيه[26].

ثالثاً الشرط المقترن بالعقد:

وهو الشرط المتلفظ به في صيغة العقد كأن يقول رجل لآخر: بعتك هذه الدار بكذا على شرط أن أسكنها لمدة سنة، وللعلماء في حكم هذا الشرط رأيان نذكرهما فيما يلي:

الرأي الأول: وهو للظاهرية وهم يقولون بعدم الوفاء بالشروط الجعلية مطلقاً وذلك لأنهم يقولون بعدم صحة اشتراط أي شرط جعلي وإنما يجب الوقوف عند ما اشترطه الله ورسوله فكل شرط لم يرد في الكتاب أو السنة فهو باطل.

يقول ابن حزم: (إن كل شرط اشترطه إنسان على نفسه أو لها على غيره فهو باطل لا يلزم من التزامه أصلاً إلا أن يكون النص أو الإجماع قد ورد أحدهما بجواز التزام الشرط بعينه أو بإلزامه)[27].

الرأي الثاني: وهو لجمهور الفقهاء وهم يقولون بالوفاء بالشروط الجعلية شريطة ألا يؤثر الشرط في العقد بالبطلان وذلك على النحو الذي سبق بيانه عند الكلام على ضابط الشرط عند كل مذهب على حده وهم ـ أي جمهور الفقهاء ـ يقولون بجواز اشتراط الشروط الجعلية في العقود.

---

(25) بدائع الصنائع للكاساني (ج: 5/ ص: 176).

(26) كشاف القناع للبهوتي (ج: 3/ ص: 189)، وحواشي الشرواني على تحفة المحتاج (ج: 4/ ص: 296).

(27) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (ج: 5/ ص: 614).

ـ ويختلف حكم الوفاء بالشروط الجعلية عند جمهور الفقهاء باستثناء الظاهرية وذلك على النحو التالي:

* من ذهب إلى القول بأن العبرة بمقصد الشارع من تشريع العقد قال بإلزامية الوفاء بكل شرط يحقق منفعة للعاقدين أو أحدهما وبذلك قال الحنابلة والمالكية وإن كان الحنابلة أكثر توسعاً في الشروط الجعلية من المالكية وغيرهم من سائر الأئمة، فالأصل في الشروط عند المالكية والحنابلة الجواز والصحة ولا يبطل إلا إذا قام الدليل على إبطال الشرط وإلغائه وبذلك قال ابن تيمية وابن القيم.

يقول ابن تيمية: إن أصول أحمد المنصوص عنه أكثرها تجري على هذا القول، ومالك قريب منه، ولكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه[28].

ومن ذهب إلى القول بأن العبرة بمقتضى العقد قال بعدم إلزامية الوفاء بالشرط الجعلي إلا إذا كان من مقتضيات العقد وبذلك قال الحنفية والشافعية.

الترجيح

ـ وبعد أن ذكرنا آراء الفقهاء في حكم الوفاء بالشرط الجعلي العرفي منه واللفظي السابق على العقد واللاحق به والمتأخر عنه نميل إلى ترجيح ما يلي:

1 ـ ما تعارف عليه الناس يعتبر شرطاً عرفياً ملزماً لكل من العاقدين إذا كان صحيحاً ولم يشترط العاقدان أو أحدهما ما يخالفه لأنه ـ أي الشرط العرفي ـ تعارف عليه الناس وشاع بينهم وألزموا أنفسهم به فعدم اشتراط ما يخالفه يعتبر رضاء به وإن لم يتلفظ به في العقد لسبق علم العاقدان به فكان سكوتهما دليل رضائهما وعلى هذا فالشرط العرفي يلحق بالعقد كالشرط اللفظي ويثبت به الحق لكل من العاقدين في المطالبة به والخيار بين إمضاء العقد أو فسخه إذا لم يوف أحد العاقدين للآخر وهذا ما ذهب إليه الحنفية

(28) الفتاوى لابن تيمية (ج: 3/ ص: 326).

والمالكية والحنابلة لأنه يتفق مع الشرع ومصلحة الناس ولأن الثابت بالعرف كالثابت بالنص والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

2 ـ الشرط المتقدم على العقد يلحق بالعقد ويكون حكمه حكم الشرط المقترن بالعقد وذلك منعاً للتحايل بين العاقدين لأن العقد تم بينهما ووقع الرضا به على أساس الشرط المتفق عليه بينهما قبل مجلس العقد وصيغة العقد وإن كانت مطلقة إلا أنها في الحقيقة مقيدة بالشرط المستصحب في نية كل من العاقدين والله يعلم أنهما إنما عقدا على ذلك الشرط وسكتا عن ذكره في صلب العقد تحايلاً لتحقيق غرضهما وتفويت مقصد الشارع من تشريعه العقد وعليه فلا فرق بين الشرط المقترن بالعقد والمتقدم عليه في تحقيق مقصد العاقدين من الشرط وإتمام الرضا بالعقد على أساس الشرط وهذا ما ذهب إليه المالكية والحنابلة في المشهور عنهم والحنفية في الشرط الصحيح.

3 ـ الشرط المتأخر عن العقد يلحق به إذا اشترط قبل إلزام العقد ـ أي قبل إتمام العقد وانتهاء المجلس ـ ولا يلحق به إذا اشترط بعد إلزام العقد وذلك منعاً للشقاق والخلاف ولأن الرضا بالعقد تم على أساس خلوه من الشرط فإلحاق الشرط بالعقد بعد إتمامه يفوت على المشروط عليه غرضه من العقد والقول بعدم إلزامية الشرط المتأخر عن العقد لا يفوت على الشارط غرضه لأن سكوته وعدم اشتراطه في صيغة العقد يعتبر تهاوناً منه واشتراطه بعد العقد قد يكون تحايلاً منه على الطرف الآخر ليتم رضاؤه ثم يشترط عليه ليحقق الشارط غرضه وهذا التحايل مرفوض لأنه يدخل الغبن على المشروط عليه وهذا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة.

4 ـ الشرط المقترن بالعقد يلحق به ويؤثر فيه ويلزم الوفاء به إذا كان صحيحاً ويحقق للعاقدين أو لأحدهما منفعة مقصودة لأن هذا يتفق مع مقصد الشارع من تشريعه العقد وهو تحقيق المصالح والمنافع بين الناس وهذا ما ذهب إليه المالكية والحنابلة.

وأنا مع الحنابلة في توسيع دائرة الشرط الصحيح لأن معطيات الحياة ومستجداتها لا تقف عند حد والشريعة الإسلامية تستوعب كل مستجدات

الحياة في كل زمان ومكان والتقيد في الشرط يضيق على الناس ويفوت عليهم الكثير من المصالح والمنافع.

الأدلة والمناقشة

أولاً: أدلة القائلين بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية:

استدل القائلون بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية بما يلي:

الدليل الأول: عن ابن عمر أن رجلاً ذَكَرَ لرسول الله - ﷺ - أنه يُخدع في البيع فقال له رسول الله - ﷺ -: (إذا بعت فقل: لا خِلابة، فكان الرجل إذا باع يقول لا خِلابة)[29].

وفي رواية أخرى عن أنس أن رجلاً كان في عقدته ضَعْفٌ كان يُبايع وأن أهله أتوا النبي - ﷺ - فقالوا يا نبي الله: (احْجُرْ عليه) فدعاه نبي الله - ﷺ - فنهاه فقال: (يا نبي الله إني لا أصبر عن البيع قال إذا بعت فقل لا خِلابة)[30].

* **وجه الدلالة:** أبان النبي - ﷺ - للرجل المذكور في الحديث أن يقول في بيعه (لا خلابة) وهو شرط عدم الغبن في البيع وهو من الشروط الجعلية لأنه ليس من وضع الشارع كما يفهم من الحديث أن الوفاء بهذا الشرط واجب ولشارطه الخيار بين إمضاء العقد أو فسخه إذا لم يوفِ له بشرطه.

* **اعتراض:** حديث (لا خلابة) خاص بالرجل الذي ورد فيه لحالته الخاصة المذكورة في الحديث وهي الضعف العقلي وكان يُخدع بسببه في بيعه فرخص له النبي ﷺ - ذلك نظراً لظروفه الخاصة.

* **الرد على الاعتراض:** ليس في الحديث ما يفيد أنه خاص بالرجل الذي ورد فيه، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والحكم يدور مع علته والعلة التي من أجلها رخص النبي ﷺ - لهذا الرجل هي الغبن في البيع

---

(29) سنن النسائي (ج: 7/ ص 252)/ باب الخدعة في الحرب/ ط: دار الكتاب العربي.

(30) المرجع السابق.

وعليه فيجوز اشتراط السلامة من الغبن ويعتبر شرط ملزم يجب الوفاء به.

* **اعتراض**: مع التسليم بأن الحكم يدور مع علته فالعلة التي من أجلها رخص النبي ﷺ ـ للرجل الذي ورد فيه الحديث هي أنه كان في عقدته ضعف وعليه فكل من كان حاله كحال الرجل ـ أي في عقدته ضعف ـ كان له أن يشترط السلامة من الغبن، أما من ليس في عقدته ضعف ـ أي ليس به ضعف عقلي ـ فلا يثبت له الحكم لانتفاء العلة.

* **الرد على الاعتراض**: ليس في الحديث ما يفيد تخصيص الحكم بمن كان به ضعف عقلي وعليه فالعلة التي من أجلها رخص النبي ـ ﷺ ـ لهذا الرجل هي الغبن والعلة ـ وهي الغبن ـ موجودة في غيره كما هي موجودة فيه فيكون الحكم عام وعليه فاشتراط السلامة من الغبن جائز والوفاء به واجب.

الدليل الثاني: عن جابر بن عبد الله قال: (كنت مع النبي ـ ﷺ ـ في سفر فأعيا جملي فأردت أن أُسَيِّبَهُ فلحقني رسول الله ـ ﷺ ـ ودعا له فضربه فسار سيراً لم يسر مثله فقال: بِعْنِيه بِوُقِيَّةٍ، قلت لا قال: بِعْنِيه فَبِعْتُهُ بِوُقِيَةٍ واستثنيت حُمْلانه إلى المدينة فلما بلغنا المدينة أتيته بالجمل وابتغيت ثمنه ثم رجعت فأرسل إليَّ فقال: أُتراني إنما ماكَسْتُكَ لآخُذ جَمَلَكَ خذ جملك ودراهِمَكَ)[31].

* **وجه الدلالة**: دل الحديث على صحة البيع بشرط حيث باع جابرُ النبيَّ ـ ﷺ ـ جمله واشترط جابرُ ظهره فقبل النبي ﷺ ـ الشرط ولم ينكر على جابر بذلك وهذا يدل على جواز الشرط في البيع لأن شرط جابر جعلي وليس شرعي. وفي وفاء النبي ـ ﷺ ـ لجابر بشرطه دليل على وجوب الوفاء بالشرط الجعلي.

* **اعتراض**: الحديث حالة خاصة بجابر لأنه كان قد استشهد أبوه وترك له ديناً وعيالاً فتصدق النبي ـ ﷺ ـ على جابر بالثمن والجمل فركوب جابر

---

(31) سنن النسائي (ج: 7/ ص: 297 ـ 298)/ ط: دار الكتاب العربي.
(البيع يكون فيه الشرط فيصح البيع والشرط).

الجمل لم يكن شرطاً في البيع وإنما كان تطوعاً من النبي - ﷺ -[32].

الرد على الاعتراض: ليس في الحديث ما يفيد أنه حالة خاصة بجابر والنبي - ﷺ - قد اشترى الجمل من جابر قبل أن يتصدق بثمنه وتم البيع بينهما صحيحاً وجابر اشترط على النبي - ﷺ - شرطه المذكور في الحديث والنبي - ﷺ - قبل الشرط ولم ينكر عليه ذلك ووفى له به وبعد إتمام التقابض في البيع تصدق النبي - ﷺ - على جابر بالجمل والثمن، فوقوع الصدقة لا ينفي وقوع البيع وعدم إنكار النبي - ﷺ - الشرط ووفاؤه - ﷺ - لجابر بشرطه وإتمام البيع على أساس الشرط يدل على جواز البيع والشرط.

الدليل الثالث: عن جابر أن النبي - ﷺ - نهى عن المحاقلة[33] والمزابنة[34] وعن الثُّنيا[35] إلا أن تكون معلومة[36].

* **وجه الدلالة**: دل الحديث على جواز الشرط إذا كان معلوماً حيث إن النبي - ﷺ - جعل علة النهي عن بيع الثنيا هي الجهالة وأبان أنها - أي الثنيا - تكون صحيحة إذا كانت معلومة والثنيا من الشروط الجعلية.

وليست من الشروط الشرعية وعليه فيقاس عليها غيرها من الشروط فتكون صحيحة إذا كانت معلومة وباطلة إذا كانت مجهولة والقول بصحتها يعني وجوب الوفاء بها.

الدليل الرابع: قوله - ﷺ - (المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحلَّ حراماً أو حرمَ حلالاً).

* **وجه الدلالة**: دل الحديث على وجوب الوفاء بما اشترطه المسلمون ما كانت شروطهم التي اشترطوها لا تحل ما حرم الله ووقعت صحيحة، وما

---

(32) المحلى لابن حزم (ج: 8/ص: 418).

(33) بيع الحب في السنبلة.

(34) بيع التمر على الشجرة بتمر كيلاً.

(35) وهي أن يستثني البائع جزءاً من العين المبيعة لنفسه كأن يقول رجل لآخر: بعتك هذا البستان بكذا على أن يكون لي منه شجرتين.

(36) سنن النسائي (ج: 4/ص: 252)، النهي عن بيع الثنيا/ط: دار الكتاب العربي.

اشترطه المسلمون يعتبر شرطاً جعلياً وليس شرعياً لأنه من وضع شارطه وليس من وضع الشارع.

* **اعتراض**: الحديث ضعيف لا يصلح للاستدلال به لأن في سنده كثير ابن عبد الله بن عمر بن عوف عن أبيه عن جده وهو ضعيف.

* **الرد على الاعتراض**: الحديث ورد من طرق أخرى يقوي بعضها بعضاً فقد ورد عن طريق عبد الله المصيصي وهو ثقة وتعدد طرق روايات الحديث يقوي بعضها بعضاً ويجبر ضعفها وبذلك يكون الحديث صالحاً للاحتجاج به.

* **اعتراض**: الحديث فيه إضافة الشروط إلى المسلمين لا يجوز لهم أن يشترطوا شرطاً غير الّتي أبانها لهم الشارع لأن منها ما يحلل الحرام ومنها ما يحرم الحلال وأيضاً فإن الحديث قد ورد برواية أخرى جاء فيها: (إلا ما وافق الحق)، ولا يوافق الحق إلا ما ذكره الشارع وكل شرط لم يرد به الشارع يعتبر مخالفاً للحق.

* **الرد على الاعتراض**: الشرط الذي يحل حراماً أو يحرم حلالاً هو الشرط الذي يبطل ما جاء به الشارع كاشتراط عدم الإرث بين الزوجين فهو شرط باطل باتفاق وليس هذا محل النزاع وفرق بين ما أوجبه الشارع على الإنسان وما ألزمه به وبين ما أباح له فعله وجعله مخيراً فيه. والمراد بقوله ﷺ (وما وافق الحق) ألا يخالف الشرط أصلاً من أصول الشرع أو قاعدة من قواعده الكلية وليس في الحديث ما يفيد بطلان كل شرط ولو كان لا يخالف الشرع أو كان مما سكت عنه الشارع وإنما الحديث يدل على جواز الشرط ووجوب الوفاء به.

الدليل الخامس: عن عمرو بن شعيب قال: حدثني أبي عن أبيه حتى ذكر عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ لا يحل سَلَفٌ وبيعٌ ولا شرطان في بيع ولا رِبْحُ ما لم يُضْمَنْ[37].

(37) سنن النسائي (ج: 7/ ص: 295)، (سلف وبيع شرطان في بيع، بيعتين في بيعة)/ ط: دار الكتاب العربي.

وقد ورد برواية أخرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن سَلَفٍ وبيع وعن شرطين في بيع واحد وعن بيع ما ليس عندك وعن رِبْحِ ما لم يُضْمَنْ[38].

وفي رواية لا يحل سَلَفٌ وبيعٌ ولا شرطان في بيع ولا بيع ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك[39].

* **وجه الدلالة**: دلت الأحاديث السابق ذكرها على أنه لا يحل شرطان في بيع واحد وعليه فيحل شرط واحد لأن حديث نهي رسول الله ـ ﷺ ـ عن بيع وشرط خصص بحديث جابر السابق ذكره وقد ورد فيه قوله (فبعته بأوقيةٍ واستثنيت حملانه إلى المدينة)، فقد تم البيع بشرط ولم ينكر النبي ﷺ ـ ذلك.

الدليل السادس: عن الزهري عن سالم عن أبيه عن النبي ـ ﷺ ـ قال: (من ابتاع نخلاً بعد أن تؤَبَّرَ ثمرتُها للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع)[40].

وجه الدلالة: في الحديث دلالة صريحة على وجوب الوفاء بالشرط الجعلي وجواز اشتراطه لأن اشتراط البائع المذكور في الحديث ليس شرطاً شرعياً وإنما هو شرط جعلي اشترطه شارطه وأبان النبي ـ ﷺ ـ صحته وألزم الوفاء به إذا تراضيا عليه العاقدان.

الدليل السابع من المعقول: استدل القائلون بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية من المعقول بما يلي:

1 ـ العبرة بمقصود الشارع من تشريعه العقد لا بمقتضى العقد ومقصود الشارع هو تحقيق المنفعة لكل من العاقدين وعليه فكل ما يحقق منفعة ولا

---

(38) المرجع السابق.

(39) المرجع السابق.

(40) سنن النسائي (ج: 7/ ص: 297)، (العبد يُباع ويستثني المشتري ماله)/ ط: دار الكتاب العربي.

يتعارض مع نص شرعي من الشروط الجعلية فهو صحيح ويتفق مع مقصود الشارع من تشريعه العقد ويلزم الوفاء به لأنه يحقق منفعة لشارطه.

2 ـ الإسلام له أصول ثابتة ورد فيها نص شرعي قاطع الدلالة وهذه لا مجال للاشتراط فيها ولا خيار في الالتزام بها.

أما ما لم يرد فيه نص قاطع الدلالة فالأصل فيه الحل حتى يقوم الدليل على تحريمه، والشروط الجعلية من الأمور العادية التي سكت عنها الشارع فالأصل فيها الحل لا الحرمة فيجوز اشتراطها وإذا جاز اشتراطها وجب الوفاء بها لورود الأمر بوجوب الوفاء بالعهود من الكتاب والسنة من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ . . .﴾[41].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[42].

ثانياً: أدلة القائلين بعدم وجوب الوفاء بالشروط الجعلية.

استدل القائلون بعدم وجوب الوفاء بالشروط الجعلية بما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[43].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[44].

* **وجه الدلالة:** أبان الله سبحانه وتعالى في الآيتين السابق ذكرهما أنه قد حد حدوداً وأوجب على المسلمين الالتزام بها وأن مجاوزة حدود الله ظلم والشروط الجعلية مجاوزة لحدود الله لأنها من وضع شارطها وليست من وضع الشارع فلا يجب الوفاء بها.

اعتراض: ليس في الآيتين ما يفيد عدم الوفاء بالشروط الجعلية لأنها

(41) سورة النحل: الآية 91.

(42) سورة المائدة: الآية 1.

(43) سورة البقرة: الآية 229.

(44) سورة الطلاق: الآية 1.

مجاوزة لحدود الله لأنهما وردتا في شأن من يخالف ما شرعه الله بفعل ما نهى عنه وترك ما أمر به فلا يصح الاحتجاج بهما في محل النزاع.

الدليل الثاني: عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ ـ قال: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخرجه أبو داود[45].

وجه الدلالة: دل الحديث على بطلان كل عمل لا يوافق شرع الله والشرط الذي لم يرد فيه نص من الشارع يعتبر مخالفاً لشرع الله وكل ما خالف شرع الله فهو رد وعليه فالشروط الجعلية مردودة لأنها من وضع شارطها وليست من وضع الشارع فلا يجب الوفاء بها.

اعتراض: ليس في الحديث ما يدل على بطلان الشروط الجعلية وعدم الوفاء بها وإنما الحديث دل على بطلان كل ما خالف حكم الله وعليه فالشرط الذي يخالف حكم الله يعتبر شرطاً باطلاً أما الشرط الصحيح الذي لا يخالف شرع الله وفيه منفعة لشارطه لا يعتبر مخالفاً لحكم الله فيجوز اشتراطه ويلزم الوفاء به.

الدليل الثالث: عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (. . . كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي[46].

* **وجه الدلالة**: دل الحديث على بطلان كل شرط لم يرد به نص شرعي والشروط الجعلية لم يرد بها نص شرعي فتكون باطلة بنص الحديث ولا يلزم الوفاء بها.

* **اعتراض**: المراد من قوله ـ ﷺ ـ في الحديث السابق ذكره هو بطلان كل شرط يناقض كتاب الله ولا خلاف في بطلان الشرط الذي يناقض حكم الله والشرط الجعلي إذا كان صحيحاً لا يكون باطلاً لأنه ليس مناقضاً لكتاب الله وإنما اشترطه شارطه لمنفعة أرادها لنفسه وهو ـ أي الشرط الجعلي ـ ليس فيما

(45) سنن أبي داود (ج: 2/ ص: 200) / نشر دار إحياء السنة المحمدية.

(46) صحيح مسلم بشرح النووي (ج: 10/ ص: 144)، فتح الباري (ج: 5/ ص: 353).

ورد فيه نص شرعي وإنما فيما سكت عنه الشارع والأمور العادية التي سكت عنها الشارع الأصل فيها الإباحة ما لم يرد نص بتحريمها وعليه فاشتراط الشروط الجعلية جائز والوفاء بها واجب.

الدليل الرابع: نهى رسول الله - ﷺ - عن بيع وشرط.

* **وجه الدلالة:** دل الحديث على بطلان الشروط الجعلية وعدم صحة البيع بها لدخولها تحت النهي الوارد في الحديث.

* **اعتراض:** الحديث عام خصص بحديث جابر السابق ذكره والذي جاء فيه أنه باع جملاً إلى رسول الله - ﷺ - واشترط حملانه وعليه فيكون النهي عن بيع بشرط بدليل الحديث الذي جاء فيه لا يحل سلف وبيع... وقد سبق ذكره.

* **الرد على الاعتراض:**

1 - حديث جابر ضعيف لأن في سنده ابن لهيعة.

2 - حديث جابر حالة خاصة.

وأجيب عن ذلك بأن حديث جابر قد ورد بروايات أخرى يقوي بعضها بعضاً ولم يرد ما يدل على أنه حالة خاصة وقد سبق ذكر ذلك مفصلاً في الدليل الثاني للقائلين بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية.

وأيضاً النهي الوارد في حديث (نهى رسول الله - ﷺ - عن بيع وشرط) المراد به الشرط الذي ورد فيه نهي من الشارع من ذلك حديث عمرو بن شعيب الذي جاء فيه: نهى رسول الله - ﷺ - عن سلف وبيع... وقد سبق ذكره.

أما الشرط الذي لم يرد فيه نهي من الشارع فجائز والوفاء به واجب بدليل وفاء النبي - ﷺ - لجابر بشرطه في حديث جابر المتقدم ذكره وحديث الزهري الذي جاء فيه أن رسول الله - ﷺ - قال: (من ابتاع نخلاً بعد أن تُؤَبر ثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع...) وقد سبق ذكره.

الدليل الخامس: استدل القائلون بعدم وجوب الوفاء بالشروط الجعلية

لعدم جواز اشتراطها من المعقول بقولهم الرضا شرط في صحة البيع وعدم الوفاء بالشرط الجعلي يؤدي إلى انعدام الرضا عند الطرف الآخر وبذلك ينعدم شرط من شروط العقد فلا يكون صحيحاً.

* **اعتراض**: العقد تم صحيحاً لأن الرضا كان تاماً من كل من العاقدين فإذا وفى كل واحد للآخر بشرطه فلا شيء يفسد العقد وإذا لم يوف أحد الطرفين للآخر بشرطه كان للشارط الخيار في إمضاء العقد أو فسخه فإذا أمضاه كان ذلك دليل رضائه وإذا فسخ العقد فله الحق لعدم وفاء المشروط عليه له بشرطه.

الترجيح:

وبعد ذكر آراء الفقهاء وأدلتهم نميل إلى القول بجواز اشتراط الشروط الجعلية ووجوب الوفاء بها لأنه يتفق مع مقصد الشارع من تشريعه العقد وفيه سعة على الناس وتحقيق للمصالح والمنافع لهم ودلالة على مرونة التشريع الإسلامي لأن مستجدات الحياة لا تقف عند حد والقول بجواز اشتراط الشروط الجعلية يجعل شريعة الإسلام شاملة لكل معطيات الحياة ومستجداتها. والقول بوجوب الوفاء بها يؤدي إلى احترام الكلمة والثقة بين أبناء المجتمع فسيثبت الأمن ويتحقق تبادل المنافع للجميع.

أما القول بعدم جواز اشتراط الشروط الجعلية وعدم وجوب الوفاء بها فيه تضييق على الناس ويفوت عليهم الكثير من المنافع والمصالح ويجعل شريعة الإسلام غير مستوعبة لمستجدات الحياة وهذا يتنافى مع مرونة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان وشموليته للثابت والمتجدد في حياة الإنسان.

والأحاديث التي استدل بها القائلون بوجوب الوفاء بالشروط الجعلية صريحة الدلالة على ذلك وفيها ما يفيد أن النبي - ﷺ - أقر جابراً على شرطه ووفى له به كما أبان - ﷺ - أن شرط الثنيا إذا كان معلوماً صح البيع به كما أعطى للمبتاع جواز اشتراط أن يكون ثمر النخل الذي اشتراه بعد تأبيره له وليس للبائع.

وأيضاً فأدلة القائلين بعدم وجوب الوفاء بالشروط الجعلية قد تبين من خلال مناقشتها عدم صلاحيتها لإفادة ما ذهبوا إليه لأن لها معنى آخر يجعلها غير صريحة الدلالة في إفادة الحكم الذي استدل بها عليه.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري** للعسقلاني، ط: دار المعرفة.

3 ـ **صحيح مسلم** بشرح النووي.

4 ـ **سنن النسائي**، ط: دار الكتاب العربي.

5 ـ **سنن أبي داود**، نشر: إحياء السنة المحمدية.

6 ـ **بدائع الصنائع** للكاساني، ط: دار الكتاب العربي.

7 ـ **حاشية رد المحتار على الدر المختار** لابن عابدين، ط: دار الفكر.

8 ـ **شرح فتح القدير** للكمال بن الهمام، ط: دار الفكر.

9 ـ **حاشية سعدي جلبي** بهامش فتح القدير، ط: دار الفكر.

10 ـ **نتائج الأفكار كشف الرموز والأسرار** للقاضي زادة بهامش فتح القدير.

11 ـ **المبسوط** للسرخسي.

12 ـ **البحر الرائق** لابن نجيم.

13 ـ **متن منهاج الطالبين بأعلى** مغني المحتاج.

14 ـ **المجموع** شرح المهذب.

15 ـ **الشرح الصغير** للدردير بهامش بلغة السالك، ط: دار المعرفة.

16 ـ **فتاوى الشيخ عليش**، ط: دار المعرفة.

17 ـ **المدونة الكبرى**، ط: دار صادر.

18 ـ **مواهب الجليل** للخطاب، ط: دار الكتاب العربي.

19 ـ **تبصرة الحكام** لابن فرحون.

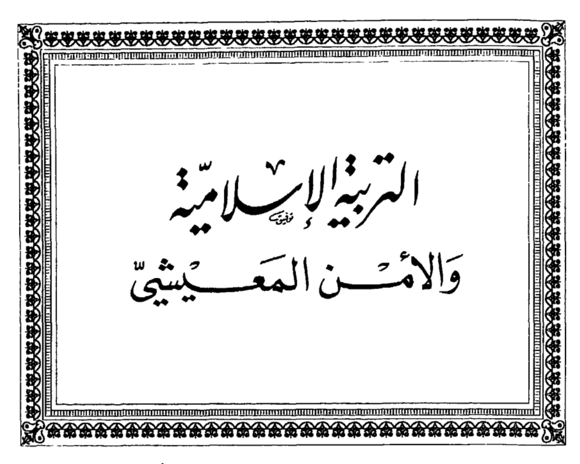
20 ـ **كشاف القناع** للبهوتي.

21 ـ **الشرح الكبير** لابن قدامة المقدسي بهامش المغني، ط: دار الكتاب العربي.

22 ـ **المحلى** لابن حزم.

23 ـ **الفتاوى الكبرى** لابن تيمية.

24 ـ **شرح كتاب النيل** محمد أطفيش، ط: مكتبة الإرشاد ـ جدة ـ ودار الفتح ـ بيروت ـ الطبعة الثانية.
25 ـ **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم.
26 ـ **الفروق للقرافي**، ط: دار إحياء الكتاب العربي ـ الطبعة الأولى ـ.
27 ـ **الموافقات** للشاطبي، ط: دار الفكر.
28 ـ **الأشباه والنظائر** للسيوطي.
29 ـ **القواعد الفقهية** للشيخ أحمد الزرقا ، ط: دار الغرب الإسلامي/ تحقيق عبد الناصر أبو غرة.
30 ـ **الشروط المقترنة بالعقد**/ زكي الدين شعبان، ط: دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى 1968 م.
31 ـ **الملكية ونظرية العقد**/ أبو زهرة، ط: دار الفكر العربي.
32 ـ **أصول الفقه** للشيخ محمد الخضري.
33 ـ **أصول الفقه** للشيخ أبو زهرة، ط: دار الفكر.
34 ـ **لسان العرب** لابن منظور، ط: دار صادر.
35 ـ **القاموس المحيط** للفيروز أبادي، ط: دار الجيل.



د. علي القريشي

مقدمة:

الإسلام عقيدة تحدد تصورات الإنسان الدينية، ومنهج ينظم حياة الإنسان الدنيوية. والتربية بصفتها منهجاً للتفكير والسلوك هي في إطارها الإسلامي ذات اتجاه شمولي، تُعنى بصياغة السلوك في جوانبه العقلية والجسدية والروحية والوجدانية. كما أنها تعبر عن شمولية الشريعة ونظمها المختلفة لذلك فهي فردية واجتماعية، روحية وسياسية، جمالية واقتصادية.

من هنا يمكن التحدث عن الجانب المعيشي والاقتصادي من جوانب التربية في الإسلام الذي يستهدف بناء السلوك المادي ويوجه الممارسات المتصلة بحياة الإنسان المعيشية.

والحديث عن هذا البعد التربوي الإسلامي يمكن أن يعالج ضمن

افتراض حالة اجتماعية اقتصادية عامة محكومة بالشريعة ونظامها الاجتماعي الكامل، كما يمكن أن يعالج ضمن افتراض حالة اجتماعية اقتصادية عامة تختلف عن الحالة الأولى بدرجة أو أخرى.

وفي دراستنا هذه سنعالج التربية الإسلامية في ظل افتراض الحالة الأولى المشار إليها، مع إمكانية استيعاب المعالجة للحالة الثانية بشكل عام.

إنه ضمن إعداد المواطن المسلم على قاعدة الالتزام والمشاركة في تنظيم الحياة الاقتصادية وتحقيق الأمن المعيشي في المجتمع الإسلامي، تهتم التربية الإسلامية بجملة من القيم والمفاهيم والاتجاهات التي تعمل على زرعها وتعميقها في عقل ووجدان الأفراد والجماعة والتي يمكن تناولها في مستويين:

الأول: عام يسري على جميع المواطنين.

الثاني: خاص يشمل فئات معينة منهم.

المستوى العام للتربية المعيشية والاقتصادية:

هناك جملة من المقومات العامة التي تقوم عليها التربية الإسلامية في بعدها المعيشي والاقتصادي والتنموي يمكن تحديدها بما يلي:

1 - ترسيخ قيمة العمل الانتاجي:

تنساق كلمة العمل كتعبير عن العطاء الذهني أو البدني، المعنوي أو المادي، وهي في التراث تنصرف إلى عدد من المعاني منها العمل الإنتاجي والعمل الأخلاقي والعمل الصوفي[1]. والعمل الذي يعنينا بحثه هنا هو العمل الإنتاجي الذي يراد به ذلك المجهود الواعي الذي يقوم به الإنسان وحده أو مع غيره لإنتاج سلعة أو خدمة مع التركيز عليه كنشاط يتصل بالمسألة السياسية في المجتمع.

والعمل الإنتاجي المعيشي والتنموي هو دون شك ضرورة ولا استمرار

---

(1) سعيد إسماعيل علي (دكتور): دراسات في التربية الإسلامية، عالم الكتب، القاهرة، 1982 م، ص 10 - 23.

للحياة بدونه، وقد اعتبره الإسلام مبرراً للتخفف من النوافل العبادية، قال تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة المزمل، الآية: 20].

وتهتم التربية الإسلامية بالحث على العمل والدعوة إليه «كحالة فاعلة» في حياة الإنسان كما لو كان الإنسان باقياً إلى الأبد «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». بل وتحث عليه «كحالة مستمرة» لا تنقطع حتى إذا ما قامت قيامة المرء وأعلن الحساب» إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها فليفعل»[2].

ومن الأساليب التربوية التي تمارسها التربية الإسلامية لترسيخ قيمة العمل الإنتاجي في عقل ووجدان المسلم وفي سلوكه هي:

أ ـ رفع العمل الإنتاجي إلى مرتبة العبادة: جعل الإسلام «طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة»[3]. وهذا يعني أن العمل عبادة يثاب عليها المرء ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 30] وقد عبر الإمام محمد الباقر عن المعنى القرآني تخصيصاً في العمل الإنتاجي حين مر به شخص وهو يباشر العمل في أرض له وكان يجهد في ذلك ومنه يتصبب العرق فقال له: أصلحك الله أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحالة. فأجابه الإمام: لو جاءني الموت وأنا على هذه الحالة جاءني وأنا في طاعة من طاعات الله عز وجل[4].

فإذا كان للعمل الإنتاجي على الصعيد المعيشي الفردي قيمته العبادية، فإن المشاركة فيه على الصعيد المعيشي العام سيرفع ولا شك من قيمته العبادية.

---

(2) أحمد 3، ص 184.

(3) وعبارته في الطبراني، حديث رقم 9993، طبع العراق 1985: «كسب الحلال فريضة بعد الفريضة».

(4) انظر: محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري ط 1، القاهرة، بيروت، 1400 هـ ـ 1980 م، ص 587 ـ 588.

وترسيخ هذا التصور في ذهنية المسلم هو مما تسلكه التربية الإسلامية كمحرك للمشاركة في الإنتاج المجتمعي.

إلا أن إعداد المواطن الذي يعي دوره في عملية الإنتاج الاجتماعي يحتاج إلى إكسابه جملة من القيم والمفاهيم التي تعضد هذا الوعي وتجسده سلوكاً.

ومن أهم تلك القيم والمفاهيم:

ب ـ ربط العمل الإنتاجي بالكرامة الإنسانية: اعتبر الإسلام الكسل والترفع عن ممارسة العمل من الأمور التي تنقص من كرامة الإنسان الشخصية، فقد جاء في السيرة أنه كان ﷺ يسأل عن الشخص إذا أعجبه مظهره فإن قيل له ليست له حرفة ولا عمل سقط من عينه[5]، كما ندد الإسلام بسلوكية التسول ونبذ أن يكون المرء كلاً على غيره يسأل الناس الحاجة وهو قادر على أن يعمل فـ «اليد العليا خير من اليد السفلى» و «لا تسألوا الناس شيئاً».

وإذا كان الكسل والتعطل والتسول ظواهر تمس كرامة الإنسان الشخصية، فهي كذلك تمس كرامة المجتمع الكلية وتسيء إليه. وترسيخ التربية الإسلامية لهذا المعنى من شأنه أن يحصن المسلم إزاء تلك السلوكيات والظواهر الرديئة.

ج ـ مفهوم الاستخلاف: الاستخلاف معناه أن الله قد جعل الإنسان خليفته في الأرض ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 165]، وقد ترتب على هذه الخلافة الإنسانية مسؤولية العمارة، باعتبار أن الاستخلاف لا يتحقق دون الحركة والعمل وتثبيت عناصر الاستمرارية ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود، الآية: 61] أي جعلكم عمارها بالزرع والعمران والمدنية.

وببلورة هذا المفهوم وترسيخه في الذهن نصل إلى إدراك أن الإنسان خُلِقَ ليعمر الدنيا، وبداهة لا تعمير دون عمل. ومن هنا يؤدي القبول بتحمل

---

(5) المرجع السابق

مسؤولية الاستخلاف إلى قبول وتحمل مسؤولية العمل والإنتاج والتعمير.

د ـ **قيمة الوقت:** للوقت أهمية تشمل شتى جوانب حياة الإنسان وتتجلى أهميته بشكل واضح في مجال الحياة الإنتاجية، والتربية الإسلامية ترسخ قيمة الوقت من خلال التنبيه على ضرورة أن يطرح الإنسان المسلم على نفسه أسئلة مركزية: عن حياته فيما أنفقها وشبابه كيف أمضاه وأيامه الآتية كيف يستثمرها. قال ﷺ «أن تغنم خمساً قبل خمس منها الشباب قبل الهرم»[6].

وإذا كان الموجهات النبوية المذكورة تربي على تقدير الوقت واحترامه في إطار العمل بدلالاته الدينية العامة، فإن المعنى التربوي يشتمل ولا شك على العمل والنشاط الإنتاجيين الذين نتحدث عنهما باعتبارهما يحملان نفس الدلالات الدينية التي تشير إليها الأحاديث المذكورة أعلاه.

فالعامل أو الموظف في الدولة حين يكتسب قيمة الوقت ويتعود على الخضوع لحساباته سوف يكون حريصاً على ألا يسرق ما عليه من زمن وجهد وهو يؤدي واجبه العام.

هـ ـ **قيمة الإتقان:** لا يكفي أن يعمل الإنسان ويشارك في الإنتاج دون أن يسأل عن نوع ومستوى ما ينتج، ولا يكفي أن تتحرك مشاركته في إطار البعد العرضي ومن زاوية الانتشار والاتساع وعلى طريقة إثبات الحضور وإسماع الصوت[7] بل لا بد أن يتصف عمله بالدقة والاتقان لكي يعطي لإنتاجه أو ما يشترك في صنعه قيمته الحقيقية التي تصب فعلاً في تقدم العملية الإنتاجية.

وهذا ما توجه إليه التربية الإسلامية وهي تدعو إلى أهمية أن يتحلى المرء بالدقة والإتقان فيما ينتجه من سلع أو ما يقدمه من خدمات استناداً إلى قوله ﷺ: «رحم الله امرأ عمل عملاً فأتقنه»[8]، فالإتقان سلوك يخدم الإنتاج

---

(6) انظر: كنز العمال، حديث 38982 و39012 و39013، والترمذي قيامة 1.

(7) حامد عمار (دكتور): في بناء البشر، دراسات في التغيير الحضاري والفكر التربوي، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1982 م، ص 56 ـ 57.

(8) كنز العمال، ج 3، حديث 9128، مؤسسة الرسالة، ط 1985، وعبارته «إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».

الحقيقي وهو تعبير عملي عن الإسهام الفعال في رفع الإنتاجية وتحقيق التنمية الاقتصادية.

يضاف إلى ذلك أن لاكتساب قيمة الإتقان مدلولاً سياسياً يمكن للتربية الإسلامية أن تثيره في ذهنية المسلم عن طريق تحويل الإتقان من مجرد عادة مهارية ذاتية أو سلوك يعبر عن ولاء مهني للمصنع أو يعبر عن الدوافع التجارية الصرفة، إلى وسيلة للدعوة من خلال استثمار ظاهرة الاقتران السياسي الذي يثيره إتقان المنتج في نفسية المستهلك، فالمستهلك وهو يستخدم المنتج الجيد الذي يحمل عبارة «صنع في الدولة الإسلامية. .» سيقرن بشكل ما، شعورياً، أو لا شعورياً، بين المنتج الجيد وصاحبه.

2 ـ الربط التربوي بين العلوم المادية والقوة الاقتصادية والسياسية:

العلم أداة من أدوات المعرفة والكشف وتحقيق المنافع، والعلم بهذه الحدود قيمة بذاته إلا أنه سيكتسب بعداً تنموياً وسياسياً حين ينظر إلى مردوده من الناحية العامة، أي كسبيل نفعي لتقدم المجتمع على الأصعدة الاقتصادية والعسكرية والسياسية والعمرانية، فانعكاس العلم على الإنتاج والتنمية والسياسة هي حقائق لا جدال فيها.

من هنا تأخذ العناية بالعلم والتعليم الفنيين وبالمنهج العلمي وتطبيقاته أهميتها في الحياة التنموية والسياسية، ذلك أنه عن طريق العلوم ومنتجاتها وإنجازاتها سيتحقق للمجتمع ولكيانه العام تقدماً واستغناءً عن الآخرين. وفي ذلك تدعيم لاستقلالية القرار السياسي.

والربط التربوي بين العلوم الفنية والقوتين الاقتصادية والسياسية يقوم على الموجهات التالية:

أ ـ إيجاد الذهنية التي تعي علاقة القوة العلمية بالقوتين الاقتصادية والسياسية وذلك من خلال إبراز دور التكنولوجيا في تشييد أبنية المجتمع المختلفة والتذكير بما أحرزته الدول المتقدمة صناعياً على هذا الصعيد كأسلوب لتحفيز المسلم بالعناية بالعلم ضمن هذا الاتجاه.

ب ـ محو الاتجاهات التي تتعامل مع العلم والتعليم كأهداف مكسبية، ومظهرية أو تكديسية وإحلال الاتجاهات التي تتجه لاكتساب العلم والتخصص من خلال تكامل المنظورين التاليين: منظور القدرات والميول الفردية ومنظور الاحتياجات الاجتماعية العامة. وهذا يستدعي الحث على إدراك أولويات العلوم والتخصصات التي يحتاجها المجتمع الإسلامي في كل مرحلة من مراحل تطوره، والإعراض عن العلوم التي لا تلائم المرحلة الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها المجتمع الإسلامي مؤقتاً، وإعطاء الأولوية للعلوم والتخصصات الملحة، إضافة إلى تجنب العلوم الضارة أو غير النافعة.

ج ـ توعية الطالب بأهمية الإقبال على التخصصات النوعية التي يحتاجها المجتمع وربط تلك التوعية بمغزاها الاقتصادي السياسي، كما في الحث على الإقبال على التخصصات الزراعية التي تلائم المناخ والتربة في البلد الإسلامي وما يناسبه من زراعات، والاهتمام بالعلوم الزراعية الحيوية مع التشجيع على اكتسابها بدلاً من العلوم المتصلة بالزراعات الكمالية، فضلاً عن تشجيع التخصصات الخادمة لصناعة المياه والسلاح والطاقة باعتبارها من الصناعات التي تهم «دار الإسلام» وأن اكتسابها ينطوي على قيمة اقتصادية وسياسية بالنسبة لهذه الدار.

إن إلفات الموجه التربوي إلى المغزى الاقتصادي السياسي لتلكم التخصصات النوعية وغيرها مما لم نذكر، هو تشكيل لطالب العلم الذي يشعر بمسؤولية اختياره التخصصي وارتباط ذلك في تحقيق مستلزمات وحاجات المشاركة السياسية من أجل التقدم المعاشي والتنموي والعمراني.

ـ ضرورة اهتمام السياسة التعليمية للدولة الإسلامية بإنشاء الكليات المتخصصة والمرتبطة باحتياجات الدولة والبيئة الإسلامية، ووضع الحوافز والمشجعات للالتحاق بهذا اللون من الكليات الحيوية.

3 ـ تنمية الاتجاهات التطوعية:

التطوعية هي فعل أو نشاط إضافي يمارسه المواطنون بإرادتهم الحرة تحقيقاً لمطالب اجتماعية معينة كالمشاركة في أعمال النظافة أو المرور أو

صيانة الطرق أو بناء المساكن الشعبية أو شق الترع أو أعمال الزراعة أو نحو ذلك مما هو متصل بالأمور المعاشية والاقتصادية والعمرانية، والمؤمنون مدعوون للمسارعة في هذا المضمار ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 61]. وقيمة الاستجابة هنا ليس كونها تلبي حاجات الأفراد النفعية المباشرة فقط بل لأن لها قيمة سياسية نظراً لتكامل تلك الاستجابة مع جهد الدولة في تحقيق الأهداف المعاشية والاقتصادية والعمرانية العامة.

والمقوم الأساسي للتربية على التطوع هو تثبيت وتقوية الشعور بالمسؤولية العامة من خلال الربط بين العقيدة الدينية والسلوك التطوعي من جهة، وبين العاطفة الاجتماعية والسلوك التطوعي من جهة ثانية وبين التطوع والغايات السياسية العامة من جهة ثالثة.

والعقيدة الدينية ـ السياسية تظل هي المكون الأساسي لاتجاهات التطوع. فقناعة الفرد بالنظام السياسي الذي تتم في ظله عمليات التطوع هي مدعاة لانخراط الفرد في تلك العمليات، فالدافع العقائدي الذي يبرز على شكل ولاء سياسي كفيل بخلق التوترات الضرورية في هذا الاتجاه وبإعداد المتطوع الجاهز الذي لا يتوانى عن تقديم أقصى ما يستطيع من جهد. وما عجز كثير من نظم العالم الثالث في قضية تعبئة الشعوب من أجل التطوع إلا نتيجة لغياب الرابطة الولائية بين الشعوب والنظم أو قيادتها، ولهذا لا نرى للتربويات السياسية في ظل هذه النظم أية قدرة على استنهاض الناس من أجل التطوع لأن الانفصام القائم بين الحكام والشعوب يحول دون تحقيق ذلك.

من هنا تتميز التربية الإسلامية ـ في إطار نظام شرعي ـ بالقدرة على التعبئة بحكم أنها تربية تتم في إطار نظام من أبرز صفاته: الشعبية والجماعية وكونه نظاماً يقوم على المبادىء وليس على الأشخاص، ولهذا فالشعور بالانتماء والولاء القائمين على العقيدة هو محرك أساس في سلوكية التطوع.

4 ـ تكوين الاتجاهات المضادة للاستهلاك:

الإسراف والتبذير سلوكيات استهلاكية اهتمت التعاليم الإسلامية بأن تجنبها الإنسان المسلم من خلال تكوين الاتجاهات المضادة لها اتباعاً لقوله

تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 31] ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 27].

والتربية الإسلامية إذ تحث على تجنب الإسراف والتبذير والإنفاق غير المبرر لا تقصد من وراء ذلك مصلحة الفرد الشخصية فقط، بل أيضاً مصلحة المجتمع ككل لأن سلبية السلوكيات المذكورة لا تنعكس على الفرد المسرف أو المبذر وحده بل تتعداه إلى المجتمع ككل، باعتبار أن الاستهلاك الزائد يتم ـ في حالة قلة الموارد ـ على حساب بقية طوائف المجتمع إذ «ما متع غني إلا بما جاع به فقير» فضلاً عن أن السلوك الاستهلاكي من شأنه أن يعود على النهم والجشع والحرص على الماديات والاستغراق فيها، وقد يؤدي إلى التبعية السلوكية أو الثقافية إذا كان المستهلك أجنبياً ويثير استخدامه بعض العادات المستجلبة، بل قد يؤدي إلى الوقوع في أزمة الترف التي تؤدي بدورها إلى الإفساد ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 16].

وانطلاقاً من تلك الحقائق تعنى التربية الإسلامية بتكوين الاتجاهات المضادة للاستهلاك أياً كانت الحالة الاقتصادية والمعاشية للمجتمع سواء أكان في حالة الوفرة أم كان في حالة الضيق.

ـ ففي حالة الوفرة: لا تنطوي دعوة التربية الإسلامية المضادة للاستهلاك على فرض سلوكية الحرمان من الخيرات والطيبات ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 32] إلا أن النبذ المطلوب يتجه للإسراف والبذخ والتبذير.

فاعتدال المسلم في مأكله وملبسه وإنفاقه هو جزء من خلق الاعتدال المطلوب إذ لا ينبغي أن تستغرق الإنسان المسلم ملذات العيش ومغريات المادة فتشغله عن الأمور العليا ويكون بالتالي أسير الدنيا وآفاقها المحدودة.

وقيمة الدعوة إلى نبذ الإسراف والتبذير تتضح على النطاق السياسي العام إذا ما افترضنا أن هناك وفرة في القمح أو السكر أو الألبان، فالوفرة في المواد

المذكورة مثلاً لا تبرر زيادة الاستهلاك فيها وبما يزيد عن الحاجة لأن مسؤولية المسلم تحتم عليه أن يفكر بتوفير الفائض منها لتصديره أو لتقديمه مساعدات أو معونات أو هبات إلى أبناء الأمة الإسلامية من خارج دار الإسلام أو إلى أبناء الشعوب الأخرى من المستضعفين والمحتاجين كواجب حضاري وإنساني أو كأسلوب لتأكيد مصداقية البعد الإنساني في الإسلام.

وفي ضوء هذه الاعتبارات تعمل التربية الإسلامية على تكوين وصياغة السلوك المقتصد والمُرشَّد حتى في حالة الوفرة الإنتاجية.

أما في حالة الضيق: ونعني بها الحالة التي يقل فيها المُنتَج فإن السلوك المقتصِد المُرشَّد له ضروراته هنا سواء على المستوى الفردي أو الجماعي.

فاعتدال الفرد المسلم في مأكله وملبسه وإنفاقه في ظل ظروف الضنك العام هو تعبير عن روح المواساة والتضحية والاشتراك في الهم مع الآخرين.

ومن مسؤولية التربية الإسلامية هنا التذكير بأنه في حالة الضنك العام لا بد من التنازل عن مظاهر الإسراف والبذخ والإنفاق الزائد «ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع» وأي جنوح نحو الإسراف في مثل هذه الحالة إنما يتم على حساب احتياجات الآخرين «ما متع غنيّ إلا بما جاع به فقير» و «ما من نعمة موفورة إلا وبجانبها حق مضيع».

والتذكير التربوي هنا لا بد أن يكون مقروناً بغرس عادات الاقتصاد في المأكل والملبس واستهلاك الطاقة والتعود على الانضباط الاستهلاكي وتجنب الفاقد والعادم في كل ما كان للناس به حاجة أو كان الإسراف فيه ينعكس ضرراً على المصالح العامة.

ويمكن للتربية الإسلامية أن تنبه إلى أن لسلوكية الاعتدال الاستهلاكي ميزة اقتصادية سياسية حين تمنح المجتمع القدرة على الاستغناء عما هو مستورد من الدول الأجنبية، إذ في ذلك توفير للعملات الصعبة وحماية للاقتصاد العام.

والتنبيه المذكور لا بد أن يكون مقروناً بغرس عادات القناعة والحث على توطين النفس والاكتفاء بما هو منتج محلياً والاستغناء عما هو غير ضروري من المنتج الأجنبي.

المستوى الخاص للتربية المعيشية والاقتصادية:

المقومات التربوية التي سنتناولها هنا تتعلق بإعداد العامل والفلاح وإعداد المالك والتاجر بما يخدم المشاركة من أجل الأمن المعاشي والتنمية الاقتصادية.

أ ـ تربية العامل:

يسهم العامل بدور كبير في عملية المشاركة من أجل الأمن المعاشي والتنمية... والمقومات التربوية لإعداده لهذه الغاية يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1 ـ إشعار العامل بأنه عضو حيوي في الجسد السياسي للمجتمع الإسلامي، وأنه ليس مجرد ماكنة دوارة، فهو يتحمل مسؤولية تحقيق أحد أهم أهداف الدولة الإسلامية ألا وهو الأمن المعيشي والتنمية الاقتصادية. فتثبيت القاعدة الإنتاجية وتنمية الثروة العامة وتحقيق التقدم الاقتصادي يتوقف على مدى الجهد الذي يبذله في هذا السبيل. فإذا أدرك العامل ذلك أحس بالرضا واحترام الذات، وبالتالي سيرتفع لديه الشعور بالمسؤولية العامة مما سيدفعه ذلك إلى مزيد من الجهد والعطاء.

2 ـ إن تعميق الشعور بالمسؤولية العامة لدى العامل المسلم يمكن أن يتم من خلال توعيته بأن دوره في تحقيق الكفاية الإنتاجية يشكل أحد الأعمدة الأساسية لنجاح النظام السياسي الإسلامي، بينما التقصير والتخلف في تحقيق تلك الكفاية ينعكس سلباً على تجربة النظام ومصداقيته، فالأمن المعاشي والتنمية من أخطر التحديات التي تواجه الإيديولوجيات والنظم السياسية.

على هذا الأساس تهتم التربية بإثارة الحمية والاندفاع والتفاني حتى تصل إلى تكوين ذلك النمط الذي يتقبل نوع العمل أو مكانه أو زمانه برضا حتى ولو اصطدم ذلك بمصالحه أو رغباته الذاتية طالما أن في ذلك مصلحة للدولة والمجتمع وتجربتها السياسية.

3 ـ مقاومة سلوكيات التعطل والكسل والتواكل والتحذير من الاتجاه نحو

الأعمال الطفيلية أو اللا إنتاجية. وربط ذلك بالتوصيات الدينية الناهية عن تلك السلوكيات والاتجاهات وإقران ذلك ببيان الأضرار أو فوات المصلحة الذي يمكن أن يصيب الجماعة جراء تلك السلوكيات.

4 ـ أن تهتم التربية الإسلامية بتوعية العامل على أن حقوقه التي تضمنتها القوانين في ظل السلطة الشرعية لا تبرر له الانسياق وراء ما قد تثيره القوى المضادة من معاكسات تخريبية في الوسط العمالي كالدعوة إلى الإضراب عن العمل دون مبرر شرعي. خاصة إذا كانت هناك نقابة ـ وهو ما يجوز قيامه في المجتمع الإسلامي ـ يمكنها أن تتابع قضاياه أو مشكلاته مع سلطة العمل.

إن حق الإضراب الذي تمنحه الديموقراطية الغربية للعمال ناجم من أن المنظم الرئيس للعلاقة بين العامل ورب العمل هو الرأسمالي الذي قد لا يتوانى عن إهدار الحقوق، لذا لا ينبغي أن يكون الإضراب المبرر في ظل ظروف العمل الرأسمالي محلاً للمسايرة في ظل ظروف العمل في المجتمع السياسي الإسلامي الذي تحكمه الأحكام والضوابط الشرعية.

ب ـ تربية الفلاح:

انطلاقاً من التوجيهات القرآنية والنبوية التي أكدت على قيمة العمل الزراعي كقوله تعالى: ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ [سورة الملك، الآية: 15] وقوله ﷺ: «من زرع زرعاً أو غرس غرساً فأكل منه إنسان أو دابة أو سبع أو طائر فهو له صدقة»[9]، يمكن للتربية أن تزرع حب الزراعة والعمل الزراعي وتعمل على محو الاتجاهات السلبية نحو العمل الزراعي.

وتأكيد التربية الإسلامية على قيمة هذا اللون من العمل ليس بسبب أهميته المعيشية على الصعيد الشخصي، بل بما ينطوي عليه من أهمية سياسية تصب في مصلحة الجماعة وكيانها العام.

فاختلال التوازن بين الأفواه التي تأكل وبين معدل الإنتاج هو أمر قد يدفع الدولة إلى استيراد الغذاء والمنتج الزراعي من الدول الأجنبية، وهذه

(9) البخاري، أدب ص 27.

الدول لا يستبعد منها أن تضع لتصدير ذلك المنتج شروطاً من شأنها أن تضعف الموقف السياسي للدولة الإسلامية.

من هنا فتوجيه المواطن، خاصة ابن الريف، إلى التشبث بالأرض الزراعية ينبغي أن يتم من خلال استثارة قيمه الدينية والسياسية، مع التأكيد على فكرة أن الاستقلال السياسي للأمة وكيانها مرتبط بمسألة الاكتفاء الذاتي وأنه من منطلق المسؤولية العامة لا بد للفلاح أن يتحمل عبئاً أكبر في تحقيق هذا الاكتفاء.

وفي هذا السياق يمكن للتربية أن تتبع عدة وسائل لتحفيز روح المشاركة في العمل الزراعي بحيث يتجاوز خطابها الفلاح المحترف إلى من ترك الفلاحة، وذلك بحث هذا الثاني واستنهاضه للهجرة المعاكسة من المدينة إلى الريف أو دعوة باقي المواطنين للإسهام التطوعي ليوم من أيام الأسبوع مثلاً في مزارع الدولة أو في الاشتراك بمواسم الحصاد أو القطف أو في المعسكرات الصيفية لاستصلاح الأراضي واستزراعها، فانخراط المواطنين في كل تلك الأنشطة المشتركة سينمي لديهم وبشكل تلقائي حوافز المشاركة ويعلمهم قيمة العمل الزراعي، خاصة حين يرى المشارك كيف تنزلق تحت كفيه الثمار المُنتجة.

كما تعتبر القدوة السياسية للقادة في هذا الخصوص أحد عوامل التشجيع على المشاركة في العمل الزراعي.

ج ـ تربية المالك والتاجر:

يعتبر كل من المالك ورجل التجارة أو الأعمال من العناصر الخطيرة التي يمكنها أن تقوم بدورٍ ـ إيجابيّ أو سلبيّ ـ في العمليات المعيشية والتنموية.

ولهذا لا بد من إعداد هذه العناصر إعداداً تربوياً إسلامياً يهيئها للإسهام بشكل إيجابي وفعال في تحقيق ذلكم الهدف الكبير. ويمكن لهذا الإعداد أن يركز على ما يلي:

1 ـ ترسيخ مفهوم «المال مال الله»: المالك الحقيقي لكل ما في الوجود من مال وثروات وخيرات هو الله ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

﴿وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [سورة البقرة، الآية: 107] ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [سورة يونس، الآية: 55]، فكل مال سواء ذا قيمة تبادلية كالسلع الاقتصادية أو لم تكن له قيمة تبادلية كالهواء هو ملك لله، والإنسان وكيل ومستخلف فيه ليس إلا ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ﴾ [سورة الحديد، الآية: 7].

وانطلاقاً من هذا المنطق ترسخ التربية الإسلامية في ذهن من يملك بأنه ليس المالك الحقيقي، فالله هو المالك الحقيقي والإنسان مؤمن على ما تحت يده. وعلى هذا فحقه ليس مطلقاً بل مقيداً بما رسمه المالك الأصلي من قيود.

وهذا المعنى الذي تعمل على تعميقه التربية الإسلامية في عقل ووجدان كل ذي مال من شأنه أن ينمي خصلة التواضع وسلوكية التقيد بحيث لا يرى المالك نفسه بمنظار ما يملك لأنه لا يتميز عن الآخرين سوى أنه مستخلف وحامل لمسؤولية التوظيف ضمن قيود وضوابط ما أورده الإسلام في مذهبه المالي.

2 ـ التفقيه بالقيود والضوابط الشرعية الواردة على التصرفات المالية:

القيود والضوابط التي يضعها المذهب الاقتصادي الإسلامي على حق الملكية وما يتبعه من تصرفات استثمارية أو استهلاكية هي المادة التعليمية والتربوية التي توجه لكل مالك مسلم على نحو ما يأتي:

ـ التمييز بين ما يعتبر مالاً عاماً في المنظور الإسلامي (مال الدولة ومال المجتمع) وبين ما يجوز تملكه ملكية خاصة. ويعتبر هذا التمييز هو الدرس الأول الذي ينبغي تعليمه لتحديد سلوكيات وأنشطة الملكية وما ينبع عنها من تصرفات.

ـ إن العمل الانتاجي البشري المنصب على الأرض والموارد الطبيعية والذي يصنع الملكية لا يجعل من الملكية مالاً شخصياً مطلقاً في الزمان، أي لا يظل حق الملكية حقاً متواصلاً في كل الأحوال، بل هو مشروط باستمرارية التكييف والاستثمار.

وتلقين التربية الإسلامية هذا المعنى يتضمن الحث على واجب استمرارية الرعاية والاستثمار للأرض أو المورد الطبيعي وإيجاد روحية المبادرة

في إعلان التنازل عن ذلك الملك إلى مستثمر آخر في حالة العجز عن استمرار تلك الرعاية والاستثمار، دون تحايل على هذا الحكم أو تهرب منه.

ـ ألا تشكل حرية التصرف في الملكية اعتداءً أو إضراراً بحقوق وحريات الغير وفقاً لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار». وانطلاقاً من ذلك تعمل التربية السياسية الإسلامية على تكوين خُلق التحفظ وسلوكية التجنب لكل ما من شأنه أن يضر بالأفراد الآخرين أو بالمصلحة العامة، فهي تحث على الابتعاد عن التعسف في استعمال الحق أو استعمال الرشوة من أجل اقتطاع حق الغير دون وجه حق فـ«الراشي ملعون»[10]. واكتناز المال أو تجميد الثروة يحجبان بالضرورة حقوق أو حاجات الآخرين ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة التوبة، الآية: 34]. كما نهت عن الإسراف والتبذير ﴿وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِيرًا إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 26 ـ 27] وقوله ﷺ «لا تسرف وإن كنت على نهر جار»[11] أو غير ذلك مما هو ماس بحقوق الآخرين أو ضار بهم.

3 ـ **التوعية الضرائبية**: الضرائب في النظام الإسلامي منها ما هو مفروض بحكم النصوص القطعية كالزكاة، ومنها ما يخضع فرضه لتقديرات السلطة الحاكمة بحسب متغيرات الزمان أو المكان أو الظرف العام. والتهرب أو التحايل على دفع الضرائب سواء في شكلها الأول أو في شكلها الثاني هو سلوك يعبر عن ضعف الالتزام الديني وفقدان الشعور بالمسؤولية العامة.

وتربية المالك المسلم في هذا الخصوص تستند إلى أمرين:

الأول: توعيته بأن الضريبة الثابتة نصاً وشريعة هي فريضة دينية شأنها شأن الصلاة والحج، فهي من فروع الدين وعنصر من عناصر العلاقة العبادية بين المرء وربه، قبل أن تكون واجباً تدعمه القوة القانونية والإدارية.

(10) ونص الحديث «لعن رسول الله... الراشي والمرتشي» كما في الترمذي، أحكام ص 9 وأبو داود، أقضية ص 4.

(11) ونص الحديث «أفي الوضوء إسراف؟ قال نعم وإن كنت على نهر جار، كما في: أبو داود، طهارة ص 48.

الثاني: أن دفع الضرائب الثابتة أو المتغيرة في دولة إسلامية شرعية هو جانب من جوانب المشاركة السياسية ودعماً نوعياً للهيئة السياسية فيما تتحمله من أعباء وما تبذله من جهد لتحقيق أهداف الأمن المعيشي وإقرار التوازن.

4 ـ التوعية بالمفهوم الإسلامي للنقد ووظائفه: النقد في المنظور الاقتصادي الإسلامي هو أداة قياسية لتحديد قيمة السلعة، كما سبق أن عرفنا، أي أنه مجرد وسيط بين الإنتاج والاستهلاك لتسهيل عملية التداول، وهو بهذا المعنى لا يمكن أن يكون أداة مستقلة لتنمية نفسه من نفسه كما في حالة الربا وبيع العملات في السوق السوداء.

وانطلاقاً من ذلك لا بد أن يتعلم المسلم بأن الربا فضلاً عن كونه كسباً بدون جهد، فهو أحد عوامل الإفساد في الحياة الاقتصادية نظراً لما يؤدي إليه من تركيز الأموال بين المرابين، وعلى هذا لا بد من حث المواطنين عن طريق التعليم والإعلام والمساجد بأن الطريق الشرعي لاستثمار النقود ليس الربا بل الاستثمار والمضاربة والإسهام في المشاريع والأنشطة التي قد تباشرها البنوك اللاربوية ونحوها من المؤسسات الاقتصادية الإسلامية.

كما لا بد من توعية المواطنين بأن مقتضيات الطاعة السياسية وحماية الأمن المعيشي والاقتصادي تقضي بأن يكون سعر الصرف الرسمي هو الطريق المشروع لتبديل العملات وليست السوق السوداء التي هي في ظل الشرعية الإسلامية سوقاً محرمة لأنها تضر بالمصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع.

5 ـ التوعية بالحق الرقابي للجماعة على مال الفرد: استخلاف مال الله يتحدد في التصور الإسلامي ضمن ضابط اجتماعي مضمونه أن الأصل في استخلاف المال هو للجماعة وإن تمثلت حيازته القانونية بيد هذا الفرد أو ذاك. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 29]، وبناء على ذلك فإن للجماعة الحق في الاعتراض على أي سلوك مالي قد يضر الجماعة ويحق هنا التدخل سلطوياً لإيقاف مثل ذلك السلوك، كما في حالة السفيه الذي يبعثر أمواله ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 5].

في ضوء ذلك تمارس التربية الإسلامية إقناعها بأن لا يلجأ صاحب

المال إلى التصرفات المالية التي من شأنها أن تضر بمصالح الناس. والإقناع على هذا النحو من شأنه أن يولد وعياً ذاتياً لدى المالك يمنعه من الإسراف والتبذير والإنفاق الترفي أو الاستهلاكي أو تحويل قدراته المالية كعامل من عوامل تكريس الصراع الطبقي والحقد بين الطوائف أو استخدامها كوسيلة لهز استقرار المجتمع وتوازنه، أو استثمارها كأداة لتكوين «قوة ضغط» لأهداف سياسية غير مشروعة.

وضمن تطويع المالك للحق الرقابي المذكور تعويده على خُلُق الاستجابة للقرارات الاقتصادية التي تصدرها السلطة السياسية الممثلة للجماعة وفقاً للظروف وتغييرات المصالح كالإيعاز إلى المالك بعدم وضع ما يملك في البنوك الأجنبية أو ضرورة سحب أمواله منها أو نحو ذلك من القرارات التي تقتضيها مصلحة الجماعة.

6 ـ بناء السلوك التجاري الإسلامي: التاجر كصاحب المال تعد تصرفاته وأنشطته التجارية جزءاً من حركة الاقتصاد في المجتمع ذلك أن مسلكه واتجاهاته العملية لها أكبر الأثر في الأمن المعيشي والتقدم التنموي، لذا فبناء السلوك التجاري المنسجم مع المقتضيات الشرعية والسياسية هو ما تعنى به التربية الإسلامية على نحو ما يلي:

ـ تكوين الاتجاهات المضادة للأعمال الطفيلية: سبق أن عرفنا أن المهمة الأولى للعمل التجاري هي إيصال السلعة إلى المستهلك بالطريق الطبيعي، أي عدم تطويل المسافة بينها وبين المستهلك.

وانطلاقاً من ذلك تهتم التربية الإسلامية بتوجيه العاملين في حقل التجارة إلى تجنب ممارسة أو اصطناع وظيفة الوسيط أو السمسار المفتعل وذلك بالتوعية بأن هذا الاتجاه يبعد العمل التجاري عن وظيفته الطبيعية المشروعة ويحوله إلى عمل طفيلي شاذ تأباه التعاليم الإسلامية، لأن الوسيط أو السمسار الذي لا مبرر له يثقل الوظيفة التداولية على حساب المستهلك وعلى حساب سلامة الحركة المعاشية والاقتصادية، قال ﷺ: «إياكم والقسامة» قيل: وما القسامة يا رسول الله. قال: الرجل يكون على طائفة من الناس فيأخذ من حظ

هذا وحظ هذا»[12]. ولهذا الحديث دلالته فهو ينهى المسلم أن يكون وسيطاً أو سمساراً يمارس دوره على هامش العملية التبادلية فيضر الآخرين باصطناع الارتفاع في سعر السلع التجارية من جراء توسطه فيها دون مبرر.

ـ التحذير من أنشطة الربح السريع التي لا تراعي المصالح والحاجات ومقتضيات التوازن في المجتمع: هناك من الأنشطة ما يستهدف الربح السريع على حساب المصالح والحاجات العامة ومقتضيات التوازن في المجتمع، وهذه الأنشطة هي موضع تحذير التربية الإسلامية التي يهمها أن تكون الممارسة التجارية قائمة على وعي بالمجتمع وأحواله ومقتضياته المصلحية.

ومن أمثلة هذه الأنشطة إنشاء فنادق الدرجة الأولى وتشييد الشقق الفاخرة مع وجود عجز في الإسكان الشعبي أو الاتجاه إلى فتح المحلات التي تعرض السلع الاستهلاكية الاستفزازية التي تشجع على الميول الترفية في الوقت الذي يحتاج فيه المجتمع إلى المحلات التي توفر له حاجاته الأساسية، فكل هذه الأنشطة تصطدم وروح النصوص والتعاليم خاصة في ظل قيام الشرعية السياسية الإسلامية في المجتمع.

ـ الحث على تجنب السلوكيات التجارية الضارة بالأفراد: من السلوكيات الضارة بالأفراد: الغش والاحتكار والغلاء والتنافس غير المشروع وإتلاف المال بقصد الإبقاء على ارتفاع الأسعار أو حجب الحاجات الضرورية التي يحتاجها الناس، وغيرها مما هي محرمة شريعة أو فقهاً، وهي سلوكيات تعبر عن النظرة النفعية والضيق الفاحش والشح القبيح والأنانية المفرطة.

وإذا كانت القوانين الإسلامية تسمح بل تلزم السلطة بالتدخل لإيقاف هذه السلوكيات، إلا أن التربية تظل هي البداية الأقوى والضابط المتين، وجوهر التربية الإسلامية في هذا الخصوص هو:

غرس المفهوم الإسلامي للربح والخسارة: إن الربح الحقيقي في كل سعي إنساني معيشي أو غير معيشي هو رضا الله تعالى، وهذا الرضا لا يتحقق

---

(12) البخاري، باب القسامة، ج 4، ص 191، ومسلم، كتاب القسامة، ج ص 143.

في حالة النشاط التجاري إلا بالالتزام بالتعاليم والأوامر والنواهي الإسلامية الواردة في هذا الخصوص، وإن الخسارة هي في الخضوع لدوافع الغش والطمع والجشع والضيق والاحتكار والغلاء وعدم مراعاة حاجات الآخرين، ففي الحديث أن «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»[13].

وهذا هو المكسب الحقيقي والربح الذي ليس له مثيل. ولا يمكن إعداد التاجر ضمن هذا التوجه إلا إذا تغلغل في تفكيره وضميره المفهوم الديني الذي ذكرناه للربح والخسارة بحيث لا يرى في الكثير من الأنشطة والامتناعات التي تغدو خسارة في المعيار النفعي إلا ربحاً في ميزان تقوى الله ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة غافر، الآية: 40].

الربط بين السلوكيات التجارية الضارة وتهديد الاستقرار السياسي: إذا كان غرس مفهوم الربح والخسارة بمدلوله الديني هو الأساس لتربية التاجر المسلم على تجنب السلوكيات التجارية الضارة التي ذكرناها، فإن ربط التربية بين هذه السلوكيات وبين الاستقرار السياسي للمجتمع يشكل عنصراً إضافياً يزيد من توعية التاجر بمسؤوليته، فشيوع الغش أو الاحتكار أو الغلاء أو حجب الحاجات الضرورية عن الناس من شأنه أن يشيع التذمر ويزرع عوامل الحقد ويؤجج الصراع. وهذا كله يشكل أكبر الخطر على الاستقرار السياسي للمجتمع، كما أن من شأنه أن يهدد النظام أو يفقده مصداقيته في أقل تقدير. من هنا فإن خطأ التاجر لا يقاس بمقياس الخطأ البسيط بل بمقياس الخطيئة الجسيمة لأن خطأه من شأنه أن يهز استقرار المجتمع ويهدد كيانه.

بث روح التعاون والتنسيق بين التاجر والدولة من أجل ترشيد النشاط التجاري: تهتم التربية في إطار الدولة الإسلامية بتطبيع التاجر على تقبل التنسيق المشترك بينه وبين أجهزة التخطيط والمراقبة العامة وفي ضوء ما تضعه هذه الأجهزة من قيود أو ما تطرحه من مقترحات أو توجيهات.

---

(13) ورواه ابن ماجه والحاكم ـ انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، الرسالة، بيروت، ص 349.

وهذا يعني ضرورة أن يدرك التاجر أنه ليس حراً تماماً في أنشطته، بل عليه أن يكيف أو يعدل من أنشطته في ضوء المصالح والاعتبارات العامة التي تتصورها الأجهزة الاقتصادية في الدولة، وإن كان ذلك يتم على حساب مصلحته التجارية.

ففي مجال الإنتاج ينبغي على التاجر أن يدرك أن سير مشاريع الإنتاج الخاصة وفقاً لإرادة أصحابها في ظل الإنتاج المعقد والضخم من شأنه أن يؤدي إلى تسيب في الإنتاج أو يعرضه إلى الإفراط أو التفريط، وعلى هذا لا بد للتاجر من أن يتقبل توجيهات الدولة لضمان سير الإنتاج بين حديه الأدنى والأعلى.

وفي مجال النشاط التجاري مع الخارج قد توجه الدولة إلى ضرورة الامتناع عن التعاون أو التعامل مع بعض الدول أو الشركات أو تدعو إلى الإعراض عن استيراد أو تصدير أنواع من المواد والسلع لمصالح واعتبارات تقدرها.

الحث على الإنفاق التطوعي: انطلاقاً من فكرة «أن المال مال الله» وأن الإنسان مستخلف وليس بمالك أصيل، تحث التربية الإسلامية على ألا يكون ما يقدمه المسلم من مال للمجتمع متوقفاً على الضرائب المحددة شرعاً، بل لا بد أن يمتد عطاؤه إلى أبعد من ذلك فيبادر إلى الإسهام في مختلف أوجه الإنفاق سواء على مستوى التكافل الاجتماعي أو على مستوى التبرع والإنفاق على المصالح والشؤون العامة أو غير ذلك من أوجه الإنفاق والمساعدة تخفيفاً لأعباء الدولة.

وأسلوب التربية الإسلامية في الحث على الإنفاق والإسهام المالي العام يقوم على مرتكزين:

الأول: التذكير بالثواب وما يعود على المنفق من جزاء أخروي ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 272]. وهنا نلمح اختلاف الدوافع بين المنفق أو المتبرع المتربي تربية إسلامية عن المنفق أو المتبرع في ظل تربية علمانية. فالأول وبحكم تربيته الروحية يتحرك من منطلق الثواب

وابتغاء وجه الله وقد لا يهمه أن يذكر اسمه إعلاناً ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 30] ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [سورة المزمل، الآية: 20] بينما الثاني لا يتحرك في العادة إلا من منطلق نفعي مباشر أو متوقع أو بدافع دعائي في أحسن الأحوال.

الثاني: الربط بين الإنفاق العام لصاحب المال وبين الأهداف السياسية العامة للدولة باعتبار أن الإنفاق من أجل تحقيق التكافل الاجتماعي أو من أجل دفع المشاريع العامة أو نحو ذلك من شأنه أن يساعد الدولة على تحقيق أهدافها في الأمن. المعاشي والتنمية.

خاتمة:

في ضوء العرض المتقدم يتضح لنا مدى اهتمام التربية الإسلامية في الجانب المعيشي والتنموي في حياة الأفراد والجماعة في المجتمع الإسلامي.

ولقد سلمنا في مقدمة هذا البحث بشمولية التوجيهات القيمية والسلوكية للإسلام في هذا الجانب، فتبين لنا ـ فيما قدمناه ـ صدق هذه المسلمة. كما اتضح استنادها إلى أحكام الشريعة وضوابطها القانونية، مما يقودنا ذلك إلى الاستنتاج بأن ثمة علاقة ارتباطية تعاونية بين التربية والقانون في ظل المشروع الاجتماعي الإسلامي. فمثلما يعتمد القانون على التربية، تعتمد التربية على القانون، وبالتالي فالعلاقة الارتباطية بين الاثنين هي الأجدر على تحقيق أهداف كل من التربية والقانون معاً.

ولا يمنع ـ في الحالة التي تغيب فيها أحكام الشريعة على المستوى التطبيقي، من أن تعمل التربية الإسلامية لوحدها سواء في المجال الاقتصادي أو غيره، وذلك على قاعدة إيمان المواطنين وفاعلية التأثير والتأثر بين الخطاب التربوي والمتلقي إليه، مما يمكننا القول بأن التربية الإسلامية في هذا الجانب قادرة على التأثير في سلوكيات الإنسان المسلم وممارساته المعيشية تحت ظل مختلف الظروف الاجتماعية العامة السائدة.



أ. السائح علي حسين

مقدمة عامة:

لكل الأديان سواء كانت سماوية من عند الله أم وضعية من ابتكار البشر، وجميع الأيديولوجيات السياسية والعقائدية ذات الاتجاهات والمشارب المختلفة أهداف وغايات معنوية هي المقصد الأساسي والغاية التي تسعى إليها، ولتحقيق هذه الغايات غير المرئية وسائل تنفيذ تنبىء عن التزام الجماعة بتلك الأهداف والسعي الحثيث وصولاً إلى تلك الغايات، وبذلك ينبغي للباحث النظر إلى الغاية والهدف أما الوسيلة فهي شيء رمزي يشير إلى ما هو أسمى ولا قيمة لها في حد ذاتها.

وسيبقى الاعتراض العقلي المحض على الوسيلة مستمراً لو تركنا للسؤال مداه.

لماذا كانت هذه الشعيرة على هذه الصورة ولم تكن بشكل آخر؟.

ولو عدلنا إلى الشكل الآخر لاستمر السؤال إلى غير نهاية.

وبذلك يبقى خياران:

إما أن نترك الوسائل وبذلك ينتهي التذكير بالغايات، وإما أن نقبل الأمر الواقع بالنسبة للوسيلة ونجعل الغاية هي المقصد الأسمى الذي نتجه إليه بعقولنا وعواطفنا وهو سبيل المؤمنين الذين يؤمنون بالغيب ولا يعبدون إلا الله.

بهذه النظرة الغائية ينظر علم الاجتماع الديني للمعتقدات على أساس ما تحققه من فائدة لصالح المجتمعات البشرية وما لها من سلطان على تهذيب الظواهر الاجتماعية والحد من انحرافها بغض النظر عن الوسائل التعبيرية على وجود المعتقد.

وقد تكون الوسيلة التعبيرية مرتبطة بمناسبة خاصة كما حصل عندما طاف المسلمون للمرة الأولى حول الكعبة وقد تهامس المشركون بأن المسلمين ضعاف الأجسام منهوكو القوى فأمر الرسول أتباعه بالاضطباع (تعرية الكتف الأيمن) والرمل (الإسراع في الأشواط الثلاثة الأولى) إظهاراً لقوة المسلمين البدنية.

وقد تكون الحكمة غير ظاهرة كما في تقبيل الحجر الأسود وما شابهه من مناسك.

تلك مقدمة أحسب أنها لازمة للنظر في هذه الشعيرة الإسلامية التي لم تكن الغاية منها واضحة لعامة الناس.

شكل الحجر ومكانه:

اهتم المؤرخون والرحالة بوصف هذا الحجر وتحديد حجمه بحيث أصبح معروفاً معرفة لا لبس فيها، يقول ابن بطوطة في رحلته: إن «ارتفاعه عن الأرض ستة أشبار فالطويل من الناس يتطامن لتقبيله، والصغير يتطاول إليه، وهو ملصق في الركن الذي يلي جهة الشرق، وسعته ثلثا شبر، وطوله

شبر وعقد، ولا يعلم قدر ما دخل منه في الركن، وفيه أربع قطع ملصقة، وجوانب الحجر مشدودة بصفيحة من فضة وفي القطعة الصحيحة من الحجر الأسود مما يلي جانبه الموالي ليمين مستلمه نقطة بيضاء صغيرة مشرقة»[1].

وهذه الكسور التي أشار إليها كانت نتيجة ضرب الكعبة بالمنجنيق على يد الحصين بن نمير السكوني حينما اعتصم بها عبد الله بن الزبير الذي خرج عن الدولة أيام معاوية بن أبي سفيان والحريق الذي شب في الكعبة في تلك الفتنة، وقد ربط ابن الزبير القطع بالفضة، ولكنها ضعفت وتزعزع الحجر فأعاد الرشيد شده بالفضة من جديد[2].

وقيل إن القطعة الصغيرة قد بقيت عند بني شيبة حينما نقله القرامطة وأعيدت حينما أعادوه[3].

وهذا الحجر أسود لامع كأصفى ما يكون الرخام وبه نقطة بيضاء ناصعة البياض.

وقد حاول الناس تعليل سواده بأسباب طارئة لا ترجع إلى طبيعة تكوينه أحدها سبب مادي فقالوا أنه «كان أبيض ناصعاً وإنما أسود من كثرة لمس الناس له»[4].

وهذا تعليل خاطىء جداً لأن استناد الناس بأكفهم على جانب الحائط والناس يقبلونه بأفواههم، في الغالب ولم يسود الحائط المعرض إلى لمس الكف المعرضة للتلوث.

بالإضافة إلى أن هذا التأثير سيجعل سطح الحجر دهنياً مغبراً ولا يبقى على النقطة البيضاء الناصعة.

---

(1) مهذب رحلة ابن بطوطة ص 107 ط الأميرية ببولاق سنة 1939م.

(2) انظر أعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشي ص 171 ط وزارة الأوقاف بالإمارات العربية المتحدة وأخبار مكة/ أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي 1/ 203/ 208/ 345 ورحلة ابن جبير 76 ط / دار التحرير.

(3) انظر الاستبصار في عجائب الأمصار/ لمؤرخ مراكشي تحقيق سعد زغلول عبد الحميد ص 17 ط/ دار النشر المغربية 1985م.

(4) دائرة معارف القرن العشرين ج 3 ص 355.

التعليل الآخر يستند إلى سبب معنوي، فقد أخرج الزركشي حديثاً طويلاً في سنده وهب بن منبه أن الله غيّره إلى السواد لئلا ينظر أهل الدنيا إلى زينة الجنة الخ[5].

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد عن هذا الحديث رواه الطبراني في الكبير وفيه (أي السند) من لم أعرفه ولا له ذكر[6].

وأضيف بأن وهب بن منبه مختلف في روايته فقد وثّقه الجمهور وضعّفه بعضهم لأنه ممن تكلموا في القدر وألف فيه[7].

وهناك من علّل ذلك بأنه أسود من ذنوب المذنبين واعترض عليه بعكس ذلك، لِمَ لم يبيضّ من حسنات الأبرار؟[8].

ويجادل ابن قتيبة في هذا الاعتراض بأن البياض ينصبغ ولا يصبغ والسواد يصبغ ولا ينصبغ[9] ومهما يكن من شيء فإن البحث في هذا الشأن لا فائدة من ورائه وأقرب إلى العقل أن هذا لون طبيعي من ألوان الحجارة وهو في حد ذاته من آيات الله في الكون ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾[10].

متى وضع الحجر في بناء الكعبة؟

من المتفق عليه أن هذا الحجر قديم قدم الكعبة ذاتها وأنه القطعة المؤكد بقاؤها من الحجارة التي بنى بها إبراهيم الخليل عليه السلام الكعبة.

وكان هذا الحجر معروفاً بأنه نقطة البداية للطواف حتى قبل الإسلام.

يقول الطبري عن بناء البيت: «فوضع إبراهيم الأساس ورفع البيت هو

---

(5) انظر أعلام الساجد ص 202.

(6) مجمع الزوائد ج 3 ص 243 ط/ مؤسسة المعارف/ بيروت.

(7) انظر قانون الموضوعات لابن الهندي ص/302.

(8) انظر فتح الباري ج 3 ص 462.

(9) تأويل مختلف الحديث ص 290 ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(10) 27 سورة فاطر.

وإسماعيل حتى انتهيا إلى موضع الركن قال إبراهيم يا بني ابغ لي حجراً أجعله علماً للناس، فجاءه بحجر فلم يرضه وقال: ابغني غير هذا، فذهب إسماعيل ليلتمس له حجراً فوجد الحجر في مكانه فقال له يا أبت من جاءك بهذا الحجر فقال: من لم يكلني إليك يا بني»[11].

وقبل البعثة المحمدية بخمس سنوات تعرضت الكعبة لسرقة بعض كنوزها لأنها لم تكن مسقوفة وكان بناؤها عبارة عن حجارة متراصة تزيد عن القامة قليلاً فاتفقت قريش على إعادة بنائها، وحينما وصل البناء إلى موضع الحجر ثار الخلاف حول من يقوم بوضعه، وكادت تنشب حرب ضروس لا تبقي ولا تذر لولا أنهم اتفقوا على تحكيم أول داخل عليهم فكان محمد الأمين عليه الصلاة والسلام وقد فض النزاع بوضع الحجر في ثوبه وأخذت كل قبيلة بطرف منه وقد وضعه الرسول بنفسه وبنى عليه[12].

أما عندما بناها ابن الزبير بعد ضربها بالمنجنيق كما سبق فقد وضع الحجر في مكانه ابنه حمزة، وأبوه يصلي بالناس في المسجد خوفاً من اختلاف الناس على ذلك فأقره أبوه على ذلك وقطع النزاع[13].

ذلك هو القدر المعقول من الروايات.

وهناك حديث لم يخرجه البخاري في صحيحه وأخرجه الترمذي عن ابن عباس مرفوعاً وهو أن الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسوّدته خطايا بني آدم.

وقد اعترض ابن حجر على هذا بأن من رواته عطاء بن السائب وهو صدوق ولكنه اختلط عقله في آخر أيامه وجرير الذي سمع منه كان التقاؤه به

(11) تاريخ الطبري ج 1 ص 130 ط/مؤسسة عز الدين/بيروت.

(12) انظر سيرة ابن هشام القسم الأول ص 192 تحقيق السقا وآخرين ط 2، مصطفى الحلبي سنة 1955م.

(13) نقل ذلك محققو سيرة ابن هشام عن السهيلي في الروض الأنف هامش ص 197 القسم الأول، وقال الأزرقي: الذي وضعه عباد بن عبد الله بن الزبير وأعانه عليه جبير بن شيبة، انظر أخبار مكة 1/ 208.

بعد اختلاطه، ومن هنا جاء الشك وإن كانت له طريق أخرى في صحيح ابن خزيمة[14].

وروي حديث طويل آخر جاء فيه: لما هبط آدم من الجنة أنزل الله عليه الحجر الأسود يتلألأ كأنه ياقوتة بيضاء فأخذه آدم فضمه إليه استئناساً به.

وقد علق الزركشي على سنده بأن محمداً بن زياد (راوي الحديث) كذاب خبيث كذبه يحيى بن معين وأبو زرعة والدارقطني والفلاس[15].

وفيه حديث آخر عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً أن الحجر والمقام (مقام إبراهيم) ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما، ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب.

أخرجه أحمد والترمذي وفي إسناده رجاء أبو يحيى وهو ضعيف.

وقال الترمذي حديث غريب.

ويروى عن عبد الله بن عمر موقوفاً، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه وقفه أشبه والذي رفعه ليس بالقوي[16].

وروي عن ابن عباس إنما غيّره الله بالسواد لئلا ينظر الناس إلى زينة الجنة[17].

محاولات لفهم السر:

لقد وجهت طعون وحلول لهذه الشعيرة الرمزية في القديم والحديث نظراً لعدم وضوح الحكمة منها وبخاصة عند ذي النظرة العجلى أو العقل المحتكم إلى المقاييس المنطقية المادية.

والكتاب الغربيون ـ كموقفهم دائماً من شعائر الإسلام ـ لم يتركوا هذه

(14) انظر فتح الباري ج 3 ص 462 ط/ دار الفكر/ بيروت.
(15) إعلام الساجد ص 44.
(16) فتح الباري ج 3 ص 462، وعلل الحديث لابن أبي حاتم الرازي 1/ 275.
(17) نفس المصدر ط/ دار المعرفة بيروت.

الشعيرة دون تفسير وفق مناهجهم، وقد نقل الدكتور محمد غلاب الأستاذ بجامعة الأزهر عن العالم الإنجليزي دينيس سورا أستاذ تاريخ الأديان بجامعة لندن قوله «لقد كان العرب يعبدون الجن والأرواح التي تقطن الأحجار إلى جانب عدد من آلهة القبائل المختلفة، ولقد محي هذا كله، ولم يبق منه سوى الحجر الأسود، فقد ظل موطن القداسة الجوهرية إذ وضعه محمد تحت حماية الخليل إبراهيم، ومن الممكن أن تكون هذه سياسة قصد بها التوفيق كما يمكن أن يكون ذلك ناشئاً عن احترام شخصي».

والدكتور محمد غلاب يلتمس عذراً لباحث أجنبي أنصف الإسلام وأخطأ في هذه النقطة الغامضة «إذ أن عدداً ضخماً من الاعتراضات قد وجه لهذه الشعيرة منذ وفاة الرسول إلى اليوم، فأبو العلاء المعري وصفها بأنها بقية أوثان وأنصاب، وغيره نعتها بأنها أحد تقاليد قريش الأثرية المتفق عليها من الجميع اتفاقاً منحها من المتانة والقوة قدراً لم يجرؤ معه النبي على محوها.

وزعم فريق ثالث أن النبي احتفظ بهذا الحجر وأمر بتعظيمه تخليداً لذكرى إبراهيم، وادعى فريق رابع أنه تصوير لهبوط آدم من الجنة، وقد أمر الناس منذ آدم أو منذ إبراهيم أن يمسوه لتنتقل إليه خطاياهم وآثامهم، وهذه الأثام هي التي صيرته أسود، ولما كان واسطة في تطهرنا من آثامنا واحتمالها عنا فقد أمر النبي بتقبيله إشارة إلى عرفان الجميل».

ويعقب على هذه الآراء جميعاً بقوله:

ونحن لا نستطيع أن نؤمن برأي من هذه الآراء لأننا لا نجد بينها ما يرضي الشك ولا ما يقنع اليقين وينتهي إلى ما ملخصه أنه شعيرة ترمز إلى سر إلٰهي علم الرسول ﷺ أنه يدق على عقول الكافة من المسلمين في ذلك الحين فاقتضت الحكمة ألا يكشف لهم عنه كما اقتضت الحكمة ألا تكشف لهم أسرار الروح وأجابهم القرآن بأنها من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا[18].

(18) انظر/هذا هو الإسلام ص 101 وما بعدها ط/كتاب الشعب 1959م.

وتعرض محمد عبده وتلميذه رشيد رضا لهذه الروايات التي لم تسلم من النقد وفقاً لمصطلحات علماء الحديث كما سبق وقالا: «وكل هذه الروايات خرافات إسرائيلية بثها زنادقة اليهود في المسلمين ليشوّهوا عليهم دينهم وينفروا أهل الكتاب منه»[19].

ويقول محمد عبده عن الحجر الأسود «إنه حجر كسائر الحجارة وإنما استلامه أمر تعبدي في معنى استقبال الكعبة وجعل التوجه إليها توجهاً إلى الله الذي لا يحده مكان ولا تحصره جهة من الجهات[20].

وتعرض الدكتور محمد الطيب النجار الأستاذ بجامعة الأزهر في كتابه دراسات في السيرة النبوية لهذه الأحاديث بالنقد بمنهج آخر، وهو الاحتكام للعقل ومقابلة ما بينها من تناقض وتضارب.

فالرواية عن ابن عباس مرتين إحداهما تقول إنه أسود من الخطايا والأخرى تقول لئلا ينظر أهل الدنيا إلى زينة الجنة.

ويتساءل: ما الفائدة من إنزاله من الجنة إذا كان عرضة للتغير وخفاء خاصيته؟.

أليس أدل على قيمته بقاؤه على حالته الأولى الخ[21].

وينتهي إلى رفضها كما رفضها رشيد رضا والمحدثون السابقون وإن اختلفت المناهج.

ولعلّ هذه الرمزية التي أشارت إليها الدراسات الحديثة هي ما يشير إليه ما يروى أن الرسول قال: **«الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده»** قال الخطابي معنى ذلك أن من صافحه كان له عند الله عهد، وجرت العادة أن العهد يعقده الملك بالمصافحة لمن يريد موالاته والاختصاص به فخاطبهم بما يعهدونه.

---

(19) تفسير المنار ج 1 ص 466 ط/ دار المعرفة.

(20) نفس المصدر السابق ص 467.

(21) ص 92 وما بعدها، ط/ دار الاتحاد العربي للطباعة/ مصر.

وقال المحب الطبري «معناه أن كل ملك إذا قدم عليه الوافد قبل يمينه، فلما كان الحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله نزل منزلة يمين الملك، ولله المثل الأعلى»[22].

فالحديث جرى مجرى التمثيل لتقريب الصورة، واستحضار عظمة الله الذي يقف الحاج ببيته معلناً توبته مستجيباً لأمره ونهيه فهو وسيلة توصل الإنسان إلى غاية هي الشعور بأنه بين يدي الله جل جلاله.

وهذا على افتراض صحة الحديث، أما لو رجعنا لابن الجوزي فإننا نجده يقول عن رواية جابر بن عبد الله لهذا الحديث: «هذا حديث لا يصح وإسحاق بن بشر قد كذبه أبو بكر بن أبي شَيبة وغيره، وقال الدارقطني هو في عداد من يضع الحديث، وأبو معشر ضعيف»[23].

موقف الصحابة من السنة العملية:

لقد كان الصحابة والمسلمون الصادقون ملتزمين بالسنة العملية لرسول الله ﷺ يقبلونها بدون تردد ولا نقاش وإن جهلوا حكمتها، وقد أخرج ابن أبي شيبة والدارقطني في العلل عن عيسى بن طلحة عن رجل رأى النبي ﷺ وقف عند الحجر فقال: «**إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله**»[24].

وروي مثل ذلك عن أبي بكر.

وروى زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب قال للركن: أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله استلمك ما استلمتك، ثم قال: ما لنا وللرمل؟.

إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله.

ثم قال: شيء صنعه رسول الله فلا نحب أن نتركه[25].

---

(22) فتح الباري ج 3 ص 463 وانظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 215.

(23) العلل المتناهية 2/ 575.

(24) تفسير المنار ج 1 ص 467.

(25) فتح الباري ج 3 ص 471.

وقال ابن عمر: ما تركت استلام هذين الركنين ـ الحجر الأسود والركن اليماني في شدة ولا رخاء منذ رأيت النبي يستلمهما[26].

ماذا يفعل من لم يصل إليه؟

قد يشتد الزحام حول الكعبة فيصعب على الإنسان الاقتراب منه والناس في هذه الحالة قسمان:

قسم يرى الحرص على تطبيق السنة أفضل ولو تعرض إلى الضيق والمضايقة ومن هؤلاء عبد الله بن عمر الذي كان يزاحم حتى يسيل الدم منه.

وفريق آخر يرى أنه لا ضرر ولا ضرار وأن الدين يسر ويستدل بما رواه عكرمة عن ابن عباس أن النبي طاف بالبيت على بعير كلما أتى الركن أشار إليه وكبر، وفي حديث آخر أنه استلمه بالمحجن.

وهناك اختلاف بين الفقهاء هلى يقبل يده أو المحجن ـ العصا ـ أولاً؟.

ففريق يرى أن يقبلهما وفريق يرى وضع يده على فمه دون تقبيل[27].

فالاستلام أو التقبيل سنة عند القدرة عليهما وقد نقل ابن حزم الإجماع على ذلك[28].

وحينما قلعه القرامطة من مكانه نص الفقهاء على ضرورة إدخال اليد في مكانه وتقبيلها[29].

وقد استحب جماعة من السلف استلام الحجر الأسود عند الخروج من البيت سواء أكان عقب طواف أم لا.

روى ذلك عن أبي عمرو سعيد بن جبير وطاوس وإبراهيم النخعي وغيرهم، وحكى ابن أبي زيد عن مالك في الموازية أنه لا بأس به[30].

---

(26) نفس المصدر السابق.
(27) نفس المصدر السابق ص 473.
(28) مراتب الإجماع ص/ ، ط/ .
(29) مستفاد الرحلة والاغتراب 271.
(30) إعلام الساجد ص 183.

في مجرى التاريخ:

لقد تعرض الحجر الأسود للكسر حين ضربت الكعبة بالمنجنيق وانكسر كما سبق.

وقلع من مكانه وركب في مرات مؤكدة تاريخياً، حين بنتْها قريش واحتكمت إلى النبي قبل البعثة، وحين بناها ابن الزبير، وحين أعاد بناءها الأمويون، وحين أغار القرامطة على مكة فقتلوا الحجيج ونهبوها قلعوا باب الكعبة والحجر الأسود ونقلوه إلى جامع الكوفة ثم إلى هجر وبقي عندهم 22 سنة إلا شهر وقيل إلا أربعة أيام، ثم ردوه في 5 ذي الحجة سنة 339هـ مقابل ثلاثين ألف دينار دفعها الخليفة العباسي كما قيل[31].

وفي سنة 413هـ وفي اليوم الثالث من أيام النحر والناس في صلاة الظهر تقدم رجل قيل إنه قدم مع قافلة من حجيج مصر وفي يده دبوس من حديد ضرب به الحجر الأسود فكسره وانفصلت منه ثلاث شظيات ثم انصرف في اتجاه الصفا فلحق به الناس وقتلوه وقتل من أجله ما يزيد على خمسمائة رجل من حجاج أهل المغرب في شعاب مكة[32].

ولعل هذا يؤكد أنه لا مزية له وإلا لحفظه الله وحماه حماية تعجز العابثين.

خلاصة ما يبقى مما قيل:

1 ـ إن الحجر الأسود أقدم قطعة مؤكد بقاؤها من بناء إبراهيم الخليل للكعبة.

2 ـ إنه حجر كسائر أحجار الدنيا ولا صحة لما قيل عن إنزاله من الجنة.

3 ـ إنه علامة لبداية الطواف، ولم يرد حديث صحيح في وصفه أو فضله عن الرسول وأن كل ما ثبت فيه عنه باتفاق المسلمين أنه قبله دون أن يعرف

---

(31) انظر معجم البلدان/ ياقوت الحموي 2/ 223 ط/ صادر 1979م.

(32) انظر المسالك والممالك/ أبو عبيد البكري تحقيق أدريان فان ليوفن واندريه فيري 1/ 405 ط/ الدار العربية للكتاب 92.

أحد الحكمة الحقيقية منه مباشرة.

4 ـ انعقد إجماع المسلمين على جواز تقبيله واستحبوا ذلك استحباباً لا يؤثر على صحة الحج أو الطواف إن ترك مع القدرة أو عدمها ويكفي أن يشير إليه المسلم ويكبر الله.

تلك هي خلاصة القول والله أعلم.



أ. عبد الله محمد النقراط
جامعة الفاتح

الحمد لله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، وأنزل القرآن بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم، وأفصح من بيّن أسرار كتاب الله العزيز، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد، فمن خلال اطلاعي على مخطوطات مؤسسة علال الفاسي بالرباط، وجدت ضمن مخطوطاتها تقييداً مهماً، على سورة الإخلاص، يجمع في صفحاته القليلة بين التفسير واللغة، ويعتمد في دراسته على الاستقصاء والتحليل، ولا غرو في ذلك، فصاحبه العلامة ابن زكري، عالم مشارك في كثير من فنون العلم.

وقد ضمّن هذا التقييد تفسيراً لسورة الإخلاص، مبيناً أنها: «تعدل ثلث القرآن كما في الحديث، لاشتمالها على أحد علوم القرآن الثلاثة، وهي:

التوحيد، والأحكام، والقصص، أي لم يقصد منها غير التوحيد، الذي هو أشرف بخلاف غيرها من السور[1].

مبيناً كذلك سبب نزولها وآراء بعض العلماء في تفسيرها، وقد تعرض من خلال تفسيره لهذه السورة لمسائل نحوية مهمة، يحتاج إليها المتخصصون، منها على سبيل المثال قوله: «وهو: ضمير المسؤول عنه مبتدأ واسم الجلالة خبر أول، وأحد ثان، واسم الجلالة الثاني ثالث، والصمد رابع».

وقال البصريون: «هو: ضمير والأحد الشأن، مبتدأ. والجملة من اسم الجلالة وأحد مفسرة خبر.. الخ»[2].

لهذه الأسباب وغيرها، أدركت أهمية هذا التقييد، فعزمت على تحقيقه وإظهاره لعالم النور، حتى تتم الاستفادة منه، وذلك لاشتماله على تخريجات دقيقة، ونكت عجيبة، قلّما تجدها مجتمعة في تفسير معين، خاصة أن هذا التقييد فيما وصل إليه علمي لم يسبق لأحد تحقيقه ونشره، وقد قصدت من ذلك أيضاً إدخاله للمكتبة العربية التي هي في حاجة إلى مثل هذا التقييد وغيره من كتب التراث الإسلامي الجامعة لكثير من العلوم.

ومن ذلك نرى أن هذا التقييد وغيره مما اطلعت عليه من مؤلفات هذا العالم المبدع، يدلنا دلالة واضحة على سعة اطلاع صاحبه وفهمه الواسع لمسائل التفسير واللغة وغيرها فهماً عميقاً.

لذلك رأيت أن أترجم لصاحبه ترجمة وجيزة ذاكراً اسمه ونشأته، وشيوخه وتلاميذه، ومكانته العلمية، ورحلاته، معدداً بعض مؤلفاته ومبيناً مكان وجودها ما أمكن ذلك، ووفاته، ذاكراً نسخ التقييد المعتمد في التحقيق ومكانها.

---

(1) المخطوط (ع 194 ص 1 أ).

(2) نفسه ص 2.

أولاً: المؤلف

1 ـ اسمه:

هو: الإمام العالم العلامة الهمام، المشارك المحقق، الصوفي، الحجة الضابط، الولي الصالح، محمد بن عبد الرحمن بن زكري، أبو عبد الله، المغربي، الفاسي، المولد والنشأة والوفاة، محدث مسند، فقيه مالكي، من علماء القرن الثاني عشر[3]، لم تذكر المصادر التي ترجمت له، التي بين أيدينا تاريخ ميلاده.

2 ـ نشأته

كان ـ رحمه الله ـ في أول أمره يحترف بصناعة الدباغة، مع والده، وكان والده مصاحباً لسيدي محمد بن عبد القادر الفاسي، وملازماً لمجلس تدريسه، وكان هو يحضر مع والده فيه، وكان لصغره يجلس في مؤخر الناس، وكان يبحث مع الشيخ كثيراً ويسأله، وكان الشيخ يعجبه سؤاله ويستحسنه من غير أن تكون له به معرفة، ثم أنه أقامه يوماً من المؤخر وأجلسه قريباً منه، وقال له: مثلك لا يتأخر. رآه يوماً وفي يده أثر الدبغ فسأل عنه، فقيل له: إنه ولد سيدي عبد الرحمن بن زكري، وقال له والده هو ولدي، فقال له الشيخ: وهل يخدم الصنعة؟ قال: نعم، فقال له الشيخ: إنه لا تناسبه الصنعة، وإنما تناسبه القراءة لنجابته وفطنته فأخرجه من الصنعة ولا تتركه فيها، واجعله في قراءة العلم، وله أجر، وإن عجزت عن شيء من مؤنته فأنا أعينك، فأخرجه عند ذلك والده وتركه لقراءة العلم، فكان يقرأ حتى فتح الله عليه، كذا ذكرها «سلوك الطريق الوارية» وفي «تحفة الإخوان» إن الذي منعه من صناعة الدباغة وأمره بالقراءة الشيخ سيدي الحاج الخياط الرقعي، دفين الشرشور من عدوة

---

(3) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 335، وسلوة الأنفاس للإمام محمد بن جعفر الكتاني 1/ 158، والأعلام للزركلي 7/ 69 ومعجم المؤلفين لكحالة 10/ 140، وفهرس الخزانة الخديوية 2/ 121، وفهرس الخزانة التيمورية 2/ 147، وفهرس دار الكتب المصرية 7/ 175، وإيضاح المكنون 1/ 122 وفيه توفي بمصر.

فاس القرويين، قال بعضهم ولا معارضة بينهما لاحتمال اجتماع رأي الشيخين معاً على ذلك، قال: إذ إن النسبة إلى الشيخ الرقعي أشهر وأصحّ - والله أعلم.

وكان سكناه بالديوار من حومة الصاغة ويؤم بالمسجد الكائن هنالك، وكانت له به مجالس علم، ويقرأ فيه صبيحة الخميس والجمعة الحكم لابن عطاء الله، وكانت له فيه عمادة كبيرة حتى ضاق المسجد. وصنع به مقعداً يجلس عليه من لم يسعه المسجد في الازدحام، وذلك قبل توسيع المسجد المذكور[4].

3 ـ شيوخه وتلاميذه:

قرأ ـ رحمه الله ـ على الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد القادر الفاسي وانتفع به، وأبي العباس أحمد بن العربي بن الحاج، وأبي عبد الله محمد المسناوي، وميارة الصغير وغيرهم.

وأخذ عنه الشيخ محمد جسوس، وأحمد بن عاشر بن عبد الرحمن الحافي، السلوى، المتوفى سنة 1163 وأبي محمد بن عبد المجيد بن علي المنالي وغيرهم وجماعة من أعيان فاس[5].

4 ـ مكانته العلمية:

كان عالماً عاملاً، صوفياً كاملاً، ممن تقصر عن محاسنه الأقلام، وتكل دون منتهاها ألسنة الأنام، أمره أشهر من نار على علم، قد برع في سائر الفنون وغاص في لججها فاستخرج منها نفائس الدر المكنون، جامعاً به أدوات الاجتهاد، قادراً على الاستنباط، عارفاً بما بين العلة والمعلول من جوامع الارتباط، بالغاً غاية الأدب، في تحقيق علوم الأدب، من النحو والتصريف واللغة والعروض، والقوافي، والمعاني والبيان، والبديع، وصناعة الشعر

(4) سلوة الأنفاس 1/ 158، 159.

(5) انظر شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 335، وسلوة الأنفاس 1/ 160، وفهرس الخزانة العامة بالرباط 1/ 255. . .

والترسيل، وأنساب العرب وأيامها، وتواريخ غيرها من الأمم السالفة، وتراجم الأخبار، لا يدرك شأوه[6].

5 ـ رحلاته:

ذكر الكتاني في سلوة الأنفاس: أنه حج سنة أربعين ومائة وألف، ولقي هنالك ناساً من أهل الخير، ولما دخل مصر، ورأى ما عليه الناس من الولوع بشرب الدخان عاب عليهم ذلك، وأكثر الكلام فيه وصرح بتحريمه، فعقد علماؤها مجلساً لمناظرته في جامع الأزهر فناظرهم، وكان كلما احتج عليهم بنص يقولون هذه نصوص المالكية، ونحن حنفيون وشوافع، فلما طال المجلس بينهم في الجدال قال لهم: أضرب لكم مثلاً، أرأيتم إذا دخل عليكم النبي ﷺ وهي بأيديكم أو بأفواهكم أكنتم تتركونها، أم تفعلونها بحضرته؟ فقالوا: نتركها حياءً منه وأدباً، فقال لهم: كل ما يستحيى به من النبي ﷺ ويخبأ عنه فهو حرام لأن الحياء في الحق بدعة، والبدعة وصاحبها في النار، وإخفاء المعصية منه ـ عليه السلام ـ وإظهار نفيها يكون نفاقاً، فانبهَروا وسكتوا، وكان ـ رحمه الله ـ معتنياً بزيارة شرفاء أهل وازان، كالشيخ مولاي الطيب الوازني، فنفحت عليه أنوارهم وظهرت عليه بركاتهم، وصحب تلميذهم الشيخ سيدي الحاج الخياط الرقعي فنفعه الله بصحبته، قال بعضهم: وأخبرني بعض الثقات عن غير واحد من العلماء، أنه ـ رضي الله عنه ـ كانت تحصل له غيبة فيرى النبي ﷺ يقظة[7].

6 ـ آثاره

ألف العلامة ابن زكري تآليف عديدة مفيدة، مختلفة الأوضاع، عمّ بها في سائر الأقطار الانتفاع، منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 ـ شرح النصيحة الكافية لأحمد زروق، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم (2103 د)، عدد صفحاته 289، أوله: الحمد لله الذي

---

(6) سلوة الأنفاس 1/ 159.

(7) سلوة الأنفاس 1/ 160.

جعل الدين النصيحة، وقيض لها من علماء الأمة من صرف نحوها تلويحه وتصريحه.. الخ، بخط مغربي جيد، فرغ من تأليفه 21 صفر سنة 1123 هـ وقع الفراغ من نسخة ليلة، الاثنين 16 شوال سنة 1290 هـ على يد محمد بن عبد السلام التستري، منها نسخة أخرى تحت رقم (807 د) جزءان، ونسخة ثالثة تحت رقم (1247 د)، من ورقة 1 ب إلى 162 ب[8].

2 ـ شرح الفريدة للسيوطي، ذكر الزركلي بأنها مطبوعة[9].

3 ـ شرح الحِكم العطائية، مخطوط بالخزانة الخديوية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (نس 2 ج 1، ن خ 230، ن ع 2698)[10] وذكره الكتاني في سلوة الأنفاس، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية[11].

4 ـ الصلاة المشيشية: مخطوط بالخزانة العامة بالرباط بعنوان «الإلمام، والإعلام» وهو شرح على الصلاة المشيشية تحت رقم (3989 د)، نسخة ثانية تحت رقم (1670 د) في أوله بتر من ورقة 53 إلى 108 (الأدعية)، نسخة ثالثة تحت رقم (3789 د)، نسخة رابعة تحت رقم (2459 د) في مجموع من 201 إلى 401 (التصوف)، نسخة خامسة تحت رقم (2765د).

وهي أيضاً في الخزانة الخديوية بعنوان: «إلمام والإعلام» بنفثة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب ابن مشيش عبد السلام وهو شرح عليها، تم هذا الشرح تأليفاً وقت العصر من يوم الخميس الرابع عشر من ذي الحجة الحرام سنة 1129 هـ، نسخة في مجلد بقلم عادي تحت رقم (نس 1 ج 1، ن خ 2، ن ع 5091)[12].

---

(8) انظر فهرس الخزانة العامة بالرباط 1/ 255، وسلوة الأنفاس 1/ 159، وشجرة النور الزكية ص 335.

(9) انظر المصادر السابقة والأعلام للزركلي 7/ 69.

(10) انظر فهرس الخديوية 2/ 121.

(11) سلوة الأنفاس 1/ 159 شجرة النور الزكية ص 335.

(12) انظر فهرس الخزانة العامة الرباط، وفهرس الخزانة الخديوية 2/ 184 وذكرها محمد مخلوف في المصدر السابق، والكتاني في المصدر السابق، وكحالة في معجم المؤلفين 10/ 140، والبغدادي في إيضاح المكنوني 1/ 122.

4 ـ الهمزية التي عارض بها همزية البوصيري، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم (2517 د) شرح همزية البوصيري).

نسخة ثانية تحت رقم (2853 د).

نسخة ثالثة تحت رقم (1071 د) الهمزية في مدح خير البرية من ورقة 130 ب إلى 143.

نسخة رابعة تحت رقم (1799 د) الهمزية مع شرح عليها أوله الحمد لله وحده الذي حبب إلينا الخ، من جزأين بالأول ورقات 145 وبالثاني ورقات 264 خط مغربي لا بأس به.

نسخة خامسة تحت رقم (3834 د) شرح على قصيدة الهمزية التي عارض همزية البوصيري، السفر الثاني.

وهي أيضاً في دار الكتب المصرية تحت الأرقام الآتية 4917، 1642، 14213، فرغ من تأليف الشرح صبيحة يوم الجمعة من شهر جمادى الآخرة 1133 هـ، نسخة في مجلدين، بقلم مغربي، بخط محمد بن المصطفى بن محمد بن طاهر البقالي الحسني، فرغ من كتابتها وقت الزوال من أول شهر شعبان سنة 1230 هـ[13].

5 ـ حاشية على الجامع الصحيح للبخاري، مطبوع طباعة حجرية في خمسة أجزاء[14].

6 ـ حاشية على توضيح ابن هشام لم تكمل، بلغ فيها إلى المفعول المطلق[15].

7 ـ المنح البادية في الأسانيد العالية[16].

---

(13) انظر فهرس الخزانة العامة الرباط، والمصادر التي ترجمت له. وفهرس دار الكتب المصرية 7/ 175.

(14) انظر فهرس الخزانة التيمورية 2/ 147، والأعلام للزركلي 7/ 69 وسلوة الأنفاس 1/ 160، ومعجم المؤلفين 10/ 140.

(15) انظر سلوة الأنفاس المصدر السابق، وشجرة النور الزكية ص 335.

(16) انظر إيضاح المكنون 2/ 576.

8 ـ تفسير على مواضيع من القرآن[17].

9 ـ شرح الشمائل[18].

وله أنظام وأشعار وتآليف كلها في غاية التحقيق.[19].

7 ـ وفاته:

أجمعت المصادر التي ترجمت له على أنه توفي عام 1144 وذكر الكتاني أنه توفي ـ رحمه الله ـ ليلة الأربعاء ثامن عشر من شهر صفر الخير سنة أربع وأربعين ومائة وألف، ونقل عن «النشر» أنه دفن في دار براحا باقصى درب الطويل بجوار روضة سيدي عزيز بينه وبين سيدي محمد ميارة، واتخذها الناس مقبرة لدفن الأموات[20].

ثانياً: النص المحقق:

اعتمدت في تحقيق هذا التقييد على نسختين مخطوطتين الأولى محفوظة بمؤسسة علال الفاسي بالرباط تحت رقم (ع 194) في مجموع من ص 103 إلى ص 116، عدد صفحاته (14) صفحة، مقياسه 21 × 17 سم عدد الأسطر (16) سطراً ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر (10) كلمات، خطها مغربي واضح وجميل، ناسخها مجهول.

النسخة الثانية: محفوظة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم (2216 د) بعنوان تفسير سورة الإخلاص في مجموع من ص 108 إلى ص 116 مجهولة الناسخ، مسطرتها 15 × 8 سم، عدد الأسطر (22) سطراً، عدد الكلمات من 9 إلى 10 كلمات، بخط مغربي وسط، في بعض صفحاته تآكل ضئيل غير مؤثر على النص وقد قابلتها مع النسخة الأصل.

---

(17) انظر شجرة النور الزكية ص 335، وسلوة الأنفاس 1/ 160 منها تفسير سورة الفاتحة، وقد شرعت في تحقيقه.

(18) انظر شجرة النور الزكية ص 335.

(19) انظر المصدرين السابقين.

(20) انظر مصادر ترجمته التي سبق ذكرها، وفي حاشية سلوة الأنفاس 1/ 161 أنه توفي في الثامن والعشرين من شهر صفر فليحرر.

وقد حاولت قدر المستطاع إخراج النص سليماً صحيحاً كما أراده مؤلفه، فلم أبخل بجهد في هذا السبيل واضعاً نصب عيني ما تطلبه إعادة النص إلى وضعه الأول من دقة وأمانة، وحيطة وحذر، وقد تكون الإعادة إلى الأصل أصعب من إنشاء أصل جديد، مصداق ذلك قول الجاحظ: «لربّما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفاً أو كلمة ساقطة فيكون إنشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من إتمام ذلك النقص، حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام»[21].

وفيما يلي النص المحقق.

(تقييد على سورة الإخلاص: لسيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكري، المتوفى عام 1144 هـ)[22].

بسم الله الرحمن الرحيم ـ صلى الله على سيدنا محمد وآله ـ[23].

(هذا تقييد على سورة الإخلاص، من إفادة الشيخ خاتمة المحققين، وملجأ المشاركين، نخبات الزمان، وجنات العرفان، سيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكري ـ رحمه الله ـ)[24].

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[25].

سبب نزول سورة الإخلاص[26] أن اليهود، وقيل المشركين، سألوا النبي

---

(21) كتاب الحيوان للجاحظ 1/ 79.

(22) ما بين القوسين ساقط في ب.

(23) في ب وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً.

(24) ما بين القوسين ساقط في ب، وقد جاء ما هو قريب منه في الصفحة التي قبلها ونصه: «الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد النبي، لا نبي بعده، هذا تقييد على سورة الإخلاص، أفادنيه شيخ شيخنا الأمثل الأفضل خاتمة المحققين، وملجأ المشاركين ونخبة الزمان وجنة العرفان سيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكري كان الله له ولياً، وبه صفياً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

(25) سورة الإخلاص، الآيات: 1 ـ 4.

(26) وأما سبب نزولها الذي ذكره، فهو فيما يظهر لي أنه نقله عن ابن عطية بتصرف قليل، إذ قال في المحرر الوجيز (5/ 536): «وروى أبي بن كعب أن المشركين سألوا رسول الله ﷺ عن =

ﷺ فقالوا: صف لنا ربك وانسبه، فارتعد رسول الله ﷺ حتى خرّ مغشياً عليه، ونزل عليه جبريل بهذه السورة.

فعلى الأول هي مدنية، وعلى الثاني هي[27] مكية[28]، وهي تعدل ثلث القرآن، كما في الحديث[29] أي في الثواب، لاشتمالها على أحد علوم القرآن

= نسب ربه ـ تعالى ـ عما يقول الجاهلون، فنزلت هذه السورة، وروى ابن عباس: أن اليهود دخلوا على النبي ﷺ فقالوا يا محمد، صف لنا ربك وانسبه، فإنه وصف نفسه في التوراة ونسبها، فارتعد رسول حتى خر مغشياً عليه، ونزل عليه جبريل بهذه السورة، وقال أبو العالية: قال قادة الأحزاب لرسول الله: انسب لنا ربك، فأتاه الوحي بهذه السورة».

وهكذا نرى أنه قد تصرف في جمع الرأيين، الأول والثاني اللذين قالهما ابن عطية أو غيره ممن قالوا بذلك، وهذا السبب أجمع عليه المفسرون، منهم الزمخشري في الكشاف 4/ 298، وأبو حيان في البحر المحيط 8/ 529، وأبو السعود في إرشاد العقل السليم 9/ 212.

(27) في ب: وعلى الثاني مكية.

(28) قال ابن عطية في المحرر الوجيز (5/ 536): «هذه السورة مكية، قاله مجاهد، بخلاف عنه، وعطاء وقتادة، وقال ابن عباس، والقرظي وأبو العالية: هي مدنية».

وقال أبو حيان في البحر المحيط (8/ 529): «هذه السورة مكية في قول عبد الله والحسن وعكرمة، وعطاء ومجاهد وقتادة، مدنية في قول ابن عباس ومحمد بن كعب وأبي العالية والضحاك». وقول أبو حيان هذا ذكره الآلوسي في روح المعاني (30/ 341) ثم تعقبه بقوله: «وخبر ابن عباس السابق إن صح ظاهر في أنها عنده مكية، وفي الإتقان فيها قولان لحديثين في سبب نزولها متعارضين، وجمع بعضهم بينهما بتكرر نزولها، ثم ظهر لي ترجيح أنها مدنية، وعلى ما في الكتابين لا يخفى ما في قول الدواني أنها مكية بالاتفاق من الدلالة على قلة الاطلاع».

والذي أميل إليه أنها مكية، لأنها تعالج أصلاً من أصول العقيدة وهو التوحيد، إذ أنها: «جاءت معرفة بالتوحيد، رادة على عبّاد الأوثان، والقائلين بالثنوية وبالتثليث، وبغير ذلك من المذاهب المخالفة للتوحيد» (البحر المحيط (8/ 529).

(29) أخرج البخاري في صحيحه (4/ 1616) عن أبي سعيد الخُدْريّ: أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يرددُها، فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ. فذكر ذلك له، وكأنّ الرجل يتقالها، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده إنها لَتَعْدِلُ ثُلُثَ القرآن» وقال ابن عطية في المحرر الوجيز (5/ 537): «تعدل ثلث القرآن بما فيها من التوحيد».

وفصل الإمام الغزالي هذا الحديث في كتابه جواهر القرآن (ص 47) فقال: «فاعلم أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن قطعاً، وارجع إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في مهمات القرآن، إذ هي معرفة الله ـ تعالى ـ ومعرفة الآخرة، ومعرفة الصراط المستقيم، فهذه المعارف الثلاثة هي المهمة والباقي توابع، وسورة الإخلاص تشتمل على واحد من الثلاث، وهو معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع، وهو المراد بنفي الأصل، والفرع، والكفؤ، ووصفه =

الثلاثة، وهي التوحيد، والأحكام، والقصص، أي لم يقصد منها غير التوحيد، الذي هو أشرف، بخلاف غيرها من السور، فإنه وإن تضمنه[30] غيره، وهو: ضمير المسؤول عنه، مبتدأ واسم الجلالة خبر أول ـ وأحد ثان، واسم الجلالة الثاني ثالث، والصمد رابع.

وقال البصريون[31]: هو ضمير الأمر والشأن مبتدأ، والجملة من اسم الجلالة وأحد مفسرة خبر، وذلك ـ والله أعلم ـ لأمرين أحدهما: أن الإخبار باسم الجلالة في هذا المقام لا يفيد، لأنهم لم يسألوا عن الاسم ولا عن المسمى من حيث دلالة الاسم.

ثانيهما: إن جعل اسم الجلالة مبتدأ لا يلزم عليه تكرير، لأن مضمون الجملة المخبر بها ثانياً، أعني: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ غير مضمون الأولى، بخلاف جعله خبراً، وسيأتيك جوابهما، ويلزم على قولهم خلوّ السورة من جواب السؤال بالقصد الذاتي، وإن تضمنته تبعاً، والجواب عن غير مسؤول عنه، إذ لم يسألوا عن الأمر والشأن.

فالصواب ما قدمته وأَحَد ليس بدلاً[32]، إذ اسم الجلالة هو المقصود بالحكم قصداً ذاتياً، إذ هو روح الجواب وتمامه، وأحد جيء به لنكتة يأتي بيانها.

= بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه، نعم ليس فيها حديث الآخرة والصراط المستقيم، وقد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة الله ـ تعالى ـ ومعرفة الآخرة، ومعرفة الصراط المستقيم، فلذلك تعدل ثلث القرآن، أي ثلث الأصول من القرآن».

(30) في ب: فإنه وإن تضمنه تضمن غيره.

(31) قال ابن هشام في مغني اللبيب (2/ 543، ص 555): «ضمير الشأن والقصة»، وقال أبو حيان في البحر المحيط (8/ 529): «وإن لم يصح السبب فهو ضمير الأمر الشأن».

(32) قال الزمخشري في الكشاف 4/ 289: «وأحد بدل من قوله: الله، أو على هو أحد، وهو بمعنى واحد، وأصله وحد، وقال أبو حيان في المصدر السابق: «أحد خبر ثان» وذكر رأي الزمخشري الذي سبق ذكره، ثم قال: «وإن لم يصح السبب فهو ضمير الأمر والشأن مبتدأ والجملة بعده مبتدأ وخبر في موضع خبر (هو) و(أحد) بمعنى واحد، أي فرد من جميع جهات الوحدانية، أي في ذاته وصفاته لا يتجزأ».

فهو خبر آخر، والصمد[33] فسر بتفاسير أمسُّها بالمقام: إنه الذي يصمد إليه في الحوائج، لِمَا يأتي، ثم أَحد متضمن لوحدانية الذات والصفات والأفعال على أكمل وجه، إذ لأحديته[34] مبالغة في الوحدة، فلا تتحقق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن تكون أكمل ولا أشد منها.

والصمد بالمعنى الذي ذكرناه، متضمن للقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والعلم، والحياة، والكلام، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ مثبت للبقاء[35]، أي: لا يخلفه أحد، إذ الولد يخلف أباه، ويقوم مقامه، ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِي﴾[36].

﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ مفيد للقدم[37]، أي لم ينشأ وجوده عن شيء، فلا أول له، ويفيدان معاً الافتقار ملزم للحدوث.

---

(33) وأما (الصمد) ففي الكشاف (4/ 289): «فعل بمعنى مفعول من صمد إليه، إذا قصده، وهو السيد المصمود إليه في الحوائج، والمعنى: هو الله الذي تعرفونه وتقرون بأنه خالق السماوات والأرض وخالقكم وهو واحد متوحد بالإلهية لا يشارك فيها، وهو الذي يصمد إليه كل مخلوق لا يستغنون عنه، وهو الغني عنهم».
وقال في المحرر الوجيز (5/ 536): «و ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ ابتداء خبر، وقيل: الصمد نعت، والخبر فيما بعده» وقال في البحر المحيط (8/ 529): «مبتدأ وخبر والأفصح أن تكون هذه جملاً مستقلة بالأخبار على سبيل الاستئناف، وقيل: الصمد: صفة والخبر في الجملة بعده».

(34) في ب: الأحدية.

(35) قال في الكشاف 4/ 298: «لأنه لا يجانس حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالد، وقد دل على هذا المعنى بقوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ (الأنعام 102) وذكر مثله أبو حيان في البحر المحيط (8/ 530) وقال أبو السعود في إرشاد العقل السليم (9/ 213): «تنصيصاً على إبطال زعم المفترين في حق الملائكة والمسيح، ولذلك ورد النفي على صيغة الماضي، أي لم يصدر عنه ولد، لأنه لا يجانسه شيء، ليمكن أن يكون له من جنسه صاحبة» وقال الآلوسي في روح المعاني (30/ 352): «ونفى ذلك عنه تعالى لأن الولادة تقتضي انفصال مادة منه سبحانه وذلك يقتضي التركيب المنافي للصمدية والأحدية، أو لأن الولد من جنس أبيه ولا يجانسه ـ تعالى ـ أحد لأنه ـ سبحانه ـ واجب وغيره ممكن، لأن الولد على ما قيل يطلبه العاقل، إما لإعانته أو ليخلفه بعده، وهو ـ سبحانه ـ دائم باق، غير محتاج إلى شيء من ذلك».

(36) سورة مريم، بعضاً من الآية الرابعة وبعضاً من الخامسة، وتمامها: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝٦﴾.

(37) في الكشاف 4/ 299: «وصف بالقدم والأولية».

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ دال على مخالفته للحوادث، فالسورة مفيدة جميع العقائد الإلهية[38]. ومن هنا تبين جواب الصحابي، الذي كان يقرأها لأصحابه في الصلاة، وذلك أن رسول الله ﷺ بعثه على سرية، فكان يفعل ذلك، فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك»، فسألوه، فقال: لأنها صفة الرحمن[39]، فأنا أحب أن أقرأها، فقال رسول الله ﷺ: «أخبروه أن الله يحبه»[40]. أي وبحبه إياه، أحبه هو بشهادة: ﴿يحبهم ويحبونه﴾[41] فحبُّ الله إياه أنتج محبته أياه، وحبُّه لله بقلبه أنتج ظهورَ ذلك في أعماله، وجريانَه على جوارحه، فجعل يقرأ السورة المذكورة، من أحبَّ شيئاً أكثر من ذكره، فجزاؤه الإخبار والتبشير على لسان الرسول ﷺ، لا المخبر به، إذ ليس متأخر الحصول عن حبه لله، وقوله: لأنها صفة الرحمن متضمن لسببين كل منهما يقتضي محبتها، أولهما اشتمالها على بيان صفاته ـ تعالى ـ وثانيهما أن ذلك الاشتمال جاء من حيث الرحمة لتوسط الصمد فيها، فإنه من الأسماء الدالة على معنى الرحمة إذ معناه الذي يصمد إليه في الحوائج، ومنه تطلب، فهو ملجأ السائلين، ومعتمد الطالبين، والمعروف بقضاء حوائج المحتاجين، هذه حكمة إضافة الصفة للرحمن مع أنه غير مذكور في السورة ـ والله أعلم ـ.

---

(38) قال ابن عطية في المحرر الوجيز 5/ 537: «معناه: ليس له ضد ولا ند، ولا شبيه».

(39) جاء في الإصابة لابن حجر (3/ 291): كرز بن زهدم الأنصاري: ذكره الحافظ رشيد الدين بن العطار في حاشية المبهمات للخطيب فيما قرأت بخطه، وقال هو الذي كان يصلي بقومه ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ الحديث، وفيه قوله: إنها صفة الرحمن فأنا أحب أن أقرأ بها، وذكر أنه نقل ذلك من صفة التصوف لابن طاهر ذكره عن عبد الوهاب بن أبي عبد الله بن مندة عن أبيه، وقرأت بخط شيخنا الشيخ تاج الدين البلقيني أن اسم هذا كلثوم بن زهدم، قال ووهم من قال: إنه كلثوم بن الهدم الذي والده ـ بكسر الهاء وسكون الدال بعدها ميم ـ فإنه مات قديماً قبل هذه القصة، فكأنه اعتمد على ما كتبه الرشيد العطار».

(40) أخرج البخاري في صحيحه 5/ 2302: عن عائشة أن النبي ﷺ بعث رجلاً على سرية، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك» فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي ﷺ «أخبروه أن الله يحبه».

(41) المائدة من الآية 56.

وأما قوله: فأنا أحب أن أقرأ بها بعد ذكر السبب: إن له حالاً اقتضت ذلك، فلا يحكم بحكمه إلا لمن ماثله فيها، فسألوا الشيخ زروق في عدة المريد[42] لو كانت القراءة بها أفضل في حق كل أحد من حيث ذاتُها لكان ﷺ أولى بذلك، فإن قلتم: إنما عمل بغيره للتشريع، قُلنا فالصحابة كانوا أحرص منا على الخير، وأعلمَ بالسنّة، ولن يأتيَ آخر هذه الأمة بأهدى مما أتى به أولها، نعم، والحديث المذكور شاهد بأن ذلك لا يصح عموماً، لأنه لو صح ما شكره، وهو صاحب حالٍ في محبتها، ولولا ذلك ما عذره ـ عليه السلام ـ إذ لم ينكر عليهم إنكارهم، وسأله عن السبب، فجعل الحكم معلقاً عليه فلا تصح الإشاعة في العموم، ولا الاستظهار بذلك لمثله، إلا إذا وافقه في علة حكمه أو ما في معناها ـ والله أعلم ـ[43].

والذي في الحديث عن الرجل المذكور، أنه كان يضيفها لغيرها في رواية بالتقديم وفي أخرى بالتأخير ا هـ[44].

وفي صحيح البخاري[45] عن أنس، كان رَجُلٌ من الأنصار يؤُمُّهم في مسجد قُباءٍ، فكان[46] كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة، فما[47] يقرأ

(42) كتاب عدة المريد الصادق، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم (1657 د ص 33)، والشيخ زروق هو: أبو العباس، أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، الشهير بزروق، الشيخ الكامل الولي العارف بالله، الواصل الصالح الزاهد الفاضل، العالم العامل، شيخ الطريقة وإمام الحقيقة، أخذ عن أئمة من أهل المشرق، والمغرب، منهم حلولو والرصاع والسنوسي، والشيخ الجزولي وعنه الحطاب الكبير والخروبي الصغير، له تآليف كثيرة، منها تسعة وعشرين شرحاً على الحكم العطائية، وله النصيحة الكافية، وتعليق على البخاري، وهو آخر أئمة الصوفية المحققين الجامعين لعلمي الحقيقة والشريعة، مولده سنة 846 هـ وتوفي في صفر سنة 899 بمصراته من أعمال طرابلس، وقبره متبرك به (شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 267 ـ 268 والأعلام للزركلي 1/ 87 ـ 88.

(43) في ب ـ والله سبحانه أعلم ـ

(44) وفي ب انتهى.

(45) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الجمع بين السورتين في الركعة (1/ 238 ـ 239) وفيه بعض الفروق القليلة بيانها حسب مواضعها.

(46) وفي البخاري: وكان.

(47) والذي فيه مما.

به افتتح بـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾. حتى يفرُغ منها، ثم يقرأ بسورة[48] أخرى معها، وكان يصنع ذلك في كل ركعةٍ، فكلمه أصحابُهُ وقالوا[49]: إنك تفتتِحُ بهذه السورة، لا ترى[50] أنها تجزئُك حتى تقرأَ بأُخرى، فإما[51] تقرأ بها، وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى، فقال: ما أنا بتاركها، إن أحببتُم أن أَؤُمّكم بذلك فعلتُ، وإن كرهتم تركتكم، وكانوا يرون أنه من أفضلهم، وكرهوا أن يؤمّهم غيره، فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبرَ فقال: «يا فلانُ ما يمنعُك أن تفعل ما يأمُرُك به أصحابُك، وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟».

فقال: «إني أحبُّها، فقال: حُبُّك إياها أدخلك الجنة»[52].

قال ابن حجر[53]: قيل: هذا الصحابي هو: كلثوم بن الهِدم ـ بكسر الهاء ـ ونظر فيه بأن في حديث عائشة في هذه القصة أنه كان أمير سرية،

---

(48) والذي فيه سورة بدون باء.

(49) والذي فيه: فقالوا.

(50) والذي فيه ثم لا ترى.

(51) والذي فيه فإما أن تقرأ بها.

(52) في ب انتهى.

(53) في الإصابة في تمييز الصحابة، (3/ 305)؛ كلثوم بن الهدم ـ بكسر الهاء وسكون الدال ـ ابن امرىء القيس بن الحارث بن زيد بن عبيد بن زيد بن مالك بن عوف بن مالك بن الأوس الأنصاري الأوسي، وابن حجر: هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل، شهاب الدين بن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، له تصانيف كثيرة جليلة، منها لسان الميزان، والأحكام لبيان ما في القرآن من الأحكام، توفي سنة (852 هـ) (راجع الأعلام للزركلي 1/ 173).

وقال ابن سعد في الطبقات الكبرى: (3/ 623 ـ 624): كان كلثوم بن الهدم رجلاً شريفاً وكان شيخاً كبيراً، وأسلم قبل مقدم رسول الله ﷺ المدينة، فلما هاجر رسول الله ﷺ ونزل في بني عمرو بن عوف نزل على كلثوم بن الهِدم وكان ﷺ يتحدّث في منزل سعد بن خيثمة، وكان يسمّى منزل العزّاب، قال محمد بن عمر: فلذلك قيل: نزل على سعد بن خيثمة، والثبت عندنا نزوله على كلثوم بن الهدم العمري، ونزل على كلثوم أيضاً جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ ثم لم يلبث كلثوم بن الهِدْم بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة إلا يسيراً حتى تُوفي وذلك قبل أن يخرج رسول الله ﷺ إلى بدر بيسير)، وانظر الاستيعاب لأبي عمر بن عبد البر (3/ 1327 ـ 1328) وأُسْد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (4/ 195 ـ 196).

وكلثوم بن الهِدم مات في أوائل ما قدِم رسول الله ﷺ المدينة، وذلك قبل بعث السرايا، وذكر ابن مندة[54] عن أبيه، أن الرجل هو كرز بن زهدم، وعلى هذا فالذي كان يؤم في مسجد قباء، غير أمير السرية، ويَدُلُّ على تغايرهما، أن في رواية الباب أنه كان يبدأ بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾. وأمير السّرية كان يختم بها، وفي هذا أنه كان يصنع ذلك في كل ركعة. ولم يصرح بذلك في قصة الآخر، وفي هذا أن النبي ﷺ [وأمير السرية][55]، أمر أصحابه أن يسألوه، وفي هذا.

أنه قال[56] يحبها فبشره بالجنة، وأمير السرية، قال: إنها صفة الرحمن فبشره بأن الله يحبه ا هـ[57].

ووقع نظير هذا أيضاً لسيدنا معاوية[58] بن مقرن المزني، روَى حديثه أنس بن مالك، وأبوأمامة الباهلي، قال: أنسٌ نزل جبريل على النبيّ ﷺ فقال: يا محمد، مات معاوية بن معاوية المزني، أفتحبّ[59] أن تصلي عليه؟

---

(54) ابن مندة هو: عبد الوهاب بن أبي عبد الله بن مندة (راجع الإصابة 3/ 291).

(55) هكذا في المخطوط ولعلها زائدة.

(56) في ب: قال إنه يحبها.

(57) في ب: انتهى.

(58) قال ابن حجر في الإصابة 3/ 436 ـ 437 معاوية بن معاوية المزني، ذكره البغوي وجماعة، وقالوا: مات في عهد النبي ﷺ وردت قصته في حديث أبي أمامة وأنس مسندة، ومن طريق سعيد بن المسيب والحسن البصري مرسلة، فأخرج الطبراني ومحمد بن أيوب بن الضريس في فضائل القرآن، وابن مندة والبيهقي في الدلائل كلهم من طرق محبوب بن هلال بن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك، وذكر القصة المذكورة، ونقل قول أبي حاتم أنه ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان في الثقات، وأخرجه ابن سنجر في مسنده وابن الأعرابي وابن عبد البر، ورويناه بعلو في فوائد حاجب الطوسي، كلهم من طريق يزيد بن هارون أنبأ العلاء أبو محمد الثقفي سمعت أنس بن مالك يقول.. الخ ثم تعقبه بقوله: والعلاء أبو محمد هو ابن زيد الثقفي واه، وأخطأ في قوله: الليثي، وله طريق ثالثة عن أنس ذكرها ابن مندة من رواية أبي عتاب في الدلائل.

(59) في الاستيعاب 3/ 1423: أفتحب، وفي الإصابة 3/ 305: أتحب، وقال أبو عمر بن عبد البر: «أسانيد هذه الأحاديث ليست بالقوية، ولو أنها في الأحكام لم يكن في شيء منها حجة، ومعاوية بن مقرن المزني وإخوته: النعمان وسويد، ومعقل وسائرهم ـ وكانوا سبعة ـ معروفون في الصحابة، مذكورون في كبارهم، وأما معاوية بن معاوية فلا أعرفه بغير ما ذكرت في =

قال: «نعم»، فضرب بجناحيه[60] الأرض، فلم تبق[61] شجرة ولا أكمة[62] إلا تضعضعت، ورفع له[63] سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة في كل صف سبعون ألف ملك، فقال[64] النبي ﷺ لجبريل: يا جبريل: «بم نال هذه المنزلة من الله عز وجل؟»[65] فقال: بحبه[66] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقراءته إياها جائياً وذاهباً، وقائماً وقاعداً وعلى كل حال.

وعن أبي أمامة الباهلي[67]، قال: أتى رسول الله ﷺ جبريلُ - عليه السلام - وهو بتبوك[68]، فقال: يا محمد، أشْهَدْ جنازة معاوية بن مقرن المزني، قال فخرج رسول الله ﷺ في أصحابه ونزل جبريل - عليه السلام - في سبعين ألفاً من الملائكة، فوضع جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت حتى

= هذا الباب، وفضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ لا ينكر» (الاستيعاب 3/ 1425) وذكره ابن الأثير في أسْد الغابة في معرفة الصحابة 4/ 438.

(60) في الاستيعاب 3/ 1423) بجناحه، وفي الإصابة 3/ 305: بجناحيه.

(61) في المصدرين السابقين: يبق.

(62) في الإصابة: أكمة ولا شجرة. والكُمُّ للطلع، وقد كُمّت النخلة على صيغة ما لم يسم فاعله. كمّاً وكُمُوماً، وكُمُّ كل نَوْر، وعاؤه، والجمع أكمام وأكاميم، وهو الكمام، وجمعه أكمّةٌ، التهذيب: الكُمُّ كُمُّ الطلع، ولكل شجرة مثمرة كُمٌّ، وهو بُرْعُومته (لسان العرب مادة كمم).

(63) في الاستيعاب: ورفع إليه، وفي الإصابة: فرفع سريره.

(64) في الاستيعاب : قال بدلاً من فقال، وفي الإصابة: فقال يا جبريل لم نال معاوية هذه المنزلة.

(65) في ب والإصابة: قال.

(66) في الإصابة: بحب.

(67) وأبو أمامة الباهلي: اسمه صدى بن عجلان، لم يختلفوا في ذلك، واختلفوا في نسبه إلى باهلة، وهو مالك بن يعصر بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بزيادة رجل في نسبه ونقصان آخر، فلم أر لذكره وجهاً، سكن مصر، ثم انتقل منها إلى حمص، فسكنها ومات بها، وكان من المكثرين في الرواية عن رسول الله ﷺ وأكثر حديثه عن الشاميين، توفي سنة إحدى وثمانين وقيل سنة ست وثمانين. وهو آخر من مات من أصحاب رسول الله ﷺ في قول بعضهم» (راجع الاستيعاب (4/ 1602)، وكذا في أسد الغابة 5/ 16، 17).

(68) تبوك - بفتح التاء - وهي أقصى أثر رسول الله ﷺ وهي من أدنى أرض الشام (راجع معجم ما استعجم للبكري 1/ 303).

وقال السهيلي في التعريف والأعلام (ص 125): «وتبوك: اسم عين كان النبي ﷺ قد نهاهم أن يمسكوا من مائها».

نظرنا إلى مكة، وجناحه الأيسر على [الأرض][69] فتواضعت حتى نظرنا إلى المدينة، فصلى رسول الله ﷺ وجبريل والملائكة عليهم السلام - فلما فرغ، قال: «يا جبريل، ما بلغ معاوية[70] بن مقرن هذه المنزلة؟» قال: قراءته[71] ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ قائماً وقاعداً وراكباً وماشياً ا هـ.

إلا أن إسنادهما ليس بالقوي، كما قال أبو عمر في الاستيعاب[72]، وها هنا أسئلة، **أحدها**: أن مقتضى الظاهر هو القادر، المريد، العالم، إلى آخره إذ هو المطابق لسؤال السائلين، لطلبهم بيان الوصف، فلم عدل عنه؟

ثانيهما: أن المعدول «الله» علَمٌ لا وصف، فلم يتضمن بيان شيء مما سألوا عنه، وهذا أخص من الأول، كما لا يخفى.

وجوابهما معاً: أن العلم متضمن للمشخصات، جامع لها مع اختصاره، والسائلون إن كانوا اليهود فقد كانوا في ذلك الوقت عارفين به - تعالى - من كتابهم الذي كان بأيديهم مستقيماً، وإن كانوا العرب، فقد كانوا عارفين به - تعالى - بتقدم دعوة النبي ﷺ لعبادة الله تعالى في عموم أوقاته وحالاته، مع ما كان فيهم من بقايا شرائع إبراهيم - عليه السلام - فكأنه قيل هو الذي [تعرفوه][73]، إذ سؤالهم إنما كان تعنيتاً. نظيره ليقرب، إذا قيل للعبد من سيدك؟ فيقول: هو الخليفة، أو هو الملك، فلا شك أنه جواب تام في بيان المسؤول عنه، لشهرة الخليفة، واتضاح شأنه.

---

(69) ما بين المعكوفين ساقطة من أ، ب، وقد أثبتناه من الاستيعاب 3/ 1424، إذ جاء فيه «ووضع جناحه الأيسر على الأرض فتواضعت حتى نظر إلى مكة والمدينة».

والذي في ب: على الجبال فتواضعت، وجناحه الأيسر على الجبال فتواضعت حتى نظرنا إلى مكة والمدينة، فصلى عليه رسول الله ﷺ وفيه خلط والصحيح ما أثبتناه من الاستيعاب.

(70) في ب: بمعاوية.

(71) في الاستيعاب: بقراءته.

(72) 3/ 1424 - 1425، وأبو عمر هو: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما، حافظ مؤرخ، عارف بالرجال والأنساب، من تصانيفه: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، توفي سنة (463 هـ) (انظر تذكرة الحفاظ للذهبي 3/ 1128، ومعجم المؤلفين لكحالة 13/ 315).

(73) هكذا في المخطوط ولعل الصواب: تعرفونه.

ثالثها[74]: إذا كان الأمر كذلك، فلم أتبع بأحد وذكر بعده؟

رابعها: لم خص بالذكر دون غيره من الصفات، وهذا أخص من الأول كما لا يخفى.

وجوابُهما معاً: أنه نداء على السائلين بالغباوة بمقتضى سؤالهم، وزيادة توثيق للجواب، أي هو أحد، لا يلتبس، ولا يشتبه، حتى يُسأل عنه، إذ الأحد الذي لا يتعقل فيه التعدد بوجهٍ من الوجوه كامل الوضوح، تام الظهور، فلا معنى للسؤال، ولذا عدل عن الواحد إلى أحد الذي هو أبلغ.

ووجه آخر، وهو الرد على السائلين في اعتقادهم الشركة: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[75].

وقال المشركون[76]: الملائكة بنات الله، فأبطل رأيهم بقوله: أحد.

خامسها: لم نكّر أحد، وهلاّ سلكتْ فيه طريق التعريف كما في الصمد؟

وجوابه: الإشارة إلى رفع توهم التبعية، ودفع ما تُوهِمه من توقف تمام الجواب، وإفادة بيان المسؤول عنه على الصفة.

سادسها: إن التنكير وإن ارتكب لما ذكر فهو مفيت لما يفيده التعريف من القصر الملائم للمقام.

وجوابُهُ: إن معنى أحد محصل لهذه النكتة بدون تعريف، فإن الأحدية يستحيل الاشتراك في معناها، إذ لا أحدية مع الاشتراك.

سابعُها: لم كرر اسم الجلالة، والمعنى تام بدون تكرير؟

وجوابه: أنه للإشارة إلى أن النبي ﷺ على يقين وتثبت في جوابه، وفيه إشارة إلى الافتخار بالعبودية، لهذا الرب الجليل، والتلذذ بذكره مع ما فيه من

---

(74) في أ ـ ثانيها، والصواب ما أثبتناه من ب، لأنه سبق وأن ذكر ذلك ويدل على أنها ثالثها كذلك ما ذكره بعدها بقوله: ورابعها: لم خص بالذكر. . . الخ.

(75) التوبة من الآية: 30.

(76) لعله يقصد بذلك قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (الإسراء 40).

التوكيد، ومن التوطئة، والتمهيد لذكر الصمد، إذ لو قيل: هو الله أحد الصمد لكان فيه ركاكة بالجمع بين طريقتين متنافيتين في صفتين لشيء واحد من غير فاصل، وتأمل قولك هو الملك جليل الشجاع، وقولك هو الملك جليل، الملك الشجاع يظهر لك الفرق، ووجهٌ آخر، وهو أن تكون الإعادة إعانة واستعداد لاستحضار الجملة من المفرد، أعني الصفات المتعددة من الاسم الجامع.

ثامنها: لمَ جيء بالصمد، وما المقتضى لذكره في هذا المقام، مع تضمن اسم الجلالة لسائر الصفات؟ وجوابُه: إرادة فضيحتهم في التعنيت، وزيادة الإيضاح والبيان إذ معناه الذي يصمد إليه في الحوائج، أي منه تطلب وتسأل، أي تطلبونها منه، وتسألونه إياها كغيركم فأنتم عارفون به، فلا وجه للسؤال، وكأنه قيل: هو الذي تعرفونه بطلبكم منه.

تاسعها: لم غير الأسلوب، وهلاّ نكر كأحد؟ وجوابه: الإشارة لقصره عليه مع قضاء الوطر من دفع توهم التبعية، وبيان قصر الخبرية.

عاشرها: أنه لا يلزم من نفي الولد والوالد عدم الإمكان المطابق للواقع لاحتمال أن يكون اتفاقياً.

وجوابه: أن جواب سؤالهم لا يتوقف على بيان الاستحالة، وذكر دليلها، وإنما يتوقف على بيان عدم الوقوع، وقد بين - تعالى - استحالة الولد واستحالة مطلق الافتقار في غير ما آية، وذكر براهين ذلك.

الحادي عَشَر: أنه لا يلزم من نفي وقوع ذلك في الماضي نفي وقوعه في المستقبل، وجوابُهُ: أنه إنما احتيج لنفي الماضي لأنه الذي ادعى ولم يدع أحد أنه لم يلد في الماضي ويلد في المستقبل، وجيء بلم يولد على وتيرة ما قبله.

الثاني عَشَرَ: لم ذُكرت صفة التنزيه على المثل مع تضمن الاسم الجامع لها، وقول السائلين، وانسبه لا يقتضيها، كما اقتضى ما قبلها؟ وجوابه: أنه كان كالبيان، أنفى[77] الولدية والوالدية لاقتضائهما الجنسية والمماثلة،

(77) في ب: لنفي الولدية.

وكالدليل لبطلان دعوى الولدية، كأنه قيل: من ادعيتم له النبوة لم يكن مماثلاً بل منافياً غاية [المنافاة][78] لفنائهم، وعجزهم، وافتقارهم، وعجز ذلك من سمات حدوثهم.

الثالث عشر: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا﴾، مفيد للمعنى المراد، فلم عدل لأكثر منه وما الداعي إلى ذكر أحد؟

وجوابُهُ: أنه أبلغ في العظمة والكبرياء، فإن الواقع في المعدول عنه: الحكم على أفراد المثل بعدم الوجود، وفي المعدول إليه: الحكم على كل أحد بعدم المثلية، ويندرج في عموم كل منهما عظماء الخلق وكبراؤهم، من النبيين والمرسلين، والملائكة المقربين، لكن ليس في الأول ما ينبه لهذا المعنى، إذ المتعقل منه نفي المثل. وهو معنى تام مستقل، وفي الثاني ما ينبه له، إذ المتعقل منه نفي المثلية عن كل أحد، فهما كالإجمال والتفصيل.

والحاصل: أن مفاد الأول بعض مفاد الثاني؛ إذ نفي المثلية عن كل أحد صريح في نفي نفس المثلية ونفي نفس المثل، وإن كان مستلزماً لنفي المثلية عن كل أحد في الواقع، لكن ليس في الكلام ما يوقظ له، ويهدي إليه.

الرابع عشر: لم قدم خبر كان على رتبته، والظرف على عامله؟

وجوابُه: قصد رعاية الفواصل، وإن المراد بيان صفته ـ تعالى ـ لا نفي المثلية عن الأحد لذاته، [فالحديث][79] عنه، فقدم ذكر ضميره.

الخامس عشر: لم تُرِك العطف في قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ وارتكب فيما بعد؟

وجوابه: إن ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ ليس جملة على ما اخترناه، بل الكلمات المذكورة أخبار متعددة، كما تقدم وعلى رأي الجمهور: قال الطيبي[80] ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ محقق لمعنى الجملة المتقدمة ومبين لها، إذ

---

(78) في المخطوط: المنافات. وما أثبتناه هو الصواب وفق الرسم الإملائي الحالي.

(79) هكذا في المخطوط ولعله: والحديث.

(80) لم أعثر على قوله هذا في كتابه «فتوح الغيب شرح ما أشكل من كتاب الكشاف للزمخشري»، =

الصمدية دليل الأحدية، فإنه[81] لم يكن أحد، لما كان غنياً مطلقاً، بحيث[82] لا يحتاج إلى شيء، ويحتاج[83] له كل شيء، ولهذا لم يعطف ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، لأنه محقق لمضمون ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ لأن الغنى المطلق الذي يفتقر إليه كل شيء لا ينبغي أن يكون والداً ولا مولوداً، لأن ذلك يستلزم الافتقار بالضرورة، وعطف ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، على ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، لأنه لا ينبىء على معنى لم يلد، فلم يكن محققاً لمعناه، بل الجملتان محققتان لمعنى الجملة السابقة، ولهذا عطف: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ لأن مضمونه غير محقق لمضمون ما قبله ـ والله تعالى أعلم بالصواب ـ انتهى[84] من خط مقيده بواسطة كان الله للجميع بمنه آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**، مصحف الجماهيرية، برواية الإمام قالون، أشرفت على إعداده وطباعته ونشره جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس.

2 ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1414 هـ/ 1994 م.

= المحفوظ بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم (1967 ك)، إذ الجزء الأول متضمن لسورتي الفاتحة والبقرة، والثاني من أول سورة يوسف إلى الأنبياء، والمخطوط رقم (2008 ك) من سورة الأعراف إلى سورة هود.

والطيبي بكسر الطاء الإمام المشهور العلامة: الحسن بن محمد بن عبد الله الطيبي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن، مقبلاً على نشر العلم، متواضعاً، حسن المعتقد شديد الرد على الفلاسفة والمبتدعة، من تصانيفه: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب في التفسير، والتبيان في علم المعاني والبديع والبيان، (توفي سنة 743 هـ)انظر بغية الوعاة للسيوطي 1/ 522 ـ 523 ومعجم المؤلفين لكحالة 4/ 53).

(81) لعله فإنه لو لم يكن أحد.

(82) سقط من ب: بحيث.

(83) في ب: إليه

(84) في ب: انتهى بحمد الله وحسن عونه كان الله تعالى للجميع.

3 ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** لأبي عمر بن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، بدون ت.

4 ـ **أُسْد الغابة في معرفة الصحابة**، لعز الدين بن الأثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون ت.

5 ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر، وبهامشه كتاب الاستيعاب لابن عبد البر، الطبعة الأولى، سنة 1328 هـ مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

6 ـ **الاعلام** للزركلي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1389 هـ/ 1969 م.

7 ـ **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** للبغدادي، منشورات مكتبة المثنى بغداد.

8 ـ **البحر المحيط** لأبي حيان، دراسة وتحقيق وتعليق مجموعة من الأساتذة دار الكتب العلمية بيروت، الطبقة الأولى 1413 هـ/ 1993 م.

9 ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت بدون ت.

10 ـ **تذكره الحفاظ** لأبي عبد الله شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي.

11 ـ **التعريف والاعلام فيما أُبهم من القرآن من الأسماء الأعلام** للسهيلي تحقيق عبد الله محمد، النقراط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الطبعة الأولى، 1401 و. ر/ 1992 م.

12 ـ **جواهر القرآن** للغزالي، تقديم الشيخ محمد أبو العلا، مكتبة الجندي مصر، بدون ت.

13 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للعلامة الآلوسي، دار الفكر بيروت، 1403 هـ/ 1983 م.

14 ـ **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تأليف الأستاذ الإمام محمد بن جعفر الكتّاني.

15 ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد مخلوف، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة جديدة عن الطبعة الأولى سنة 1349 هـ.

16 ـ **صحيح البخاري**، تحقيق الشيخ محمد علي القطب، المكتبة العصرية بيروت 1411 هـ/ 1991 م.

17 ـ **الطبقات الكبرى** لابن سعد، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1377 هـ/ 1957 م.

18 ـ **عدة المريد الصادق** للشيخ زروق، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت (1657 د).

19 ـ **فهرس الخزانة التيمورية**، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1947 م.

20 ـ فهرس الخزانة الخديوية، طبعة أولى بالمطبعة العثمانية بمصر 1305 هـ.

21 ـ فهرس الخزانة العامة بالرباط، مطبعة التومي.

22 ـ فهرس دار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1361 هـ/ 1942 م وطبعة سنة 1357 هـ/ 1938 م.

23 ـ كتاب الحيوان لأبي عثمان عمرو الجاحظ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية بدون ت.

24 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل للزمخشري دار المعرفة بيروت.

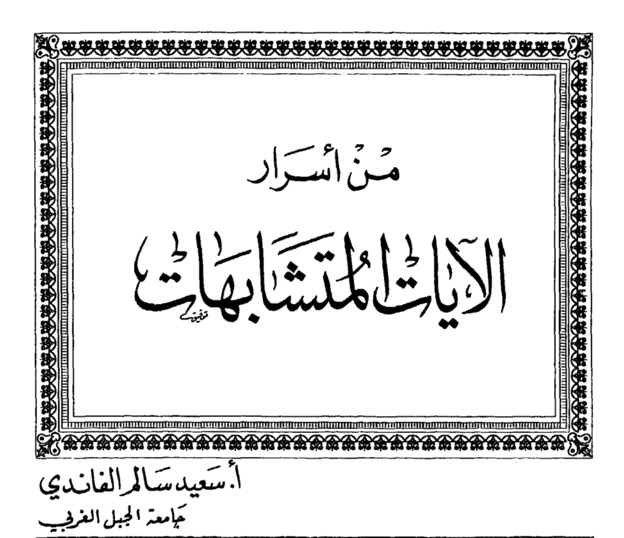
25 ـ لسان العرب لابن منظور، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1375 هـ/ 1955 م.

26 ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1413 هـ/ 1993 م.

27 ـ معجم ما استعجم لأبي عبيد البكري ضبط وتحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب بيروت الطبعة الثالثة 1403 هـ/ 1983 م.

28 ـ معجم المؤلفين لكحالة، مكتبة المثنى بيروت، دار إحياء التراث العربي بدون ت.

29 ـ مغني اللبيب، لأبي هشام الأنصاري، تحقيق وتخريج د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1969 م.



أ. سعيد سالم الفاندي
جامعة الجبل الغربي

الحذف والإثبات في الحروف:

إن المتأمل في آيات الله التي تشابهت بالتكرار يقف على جانب من الإعجاز البياني في القرآن الكريم، وقد حاولت الكشف عن مظاهر الإعجاز في الآيات المتشابهات بالتقديم والتأخير وأريد الآن أن أستجلي إعجاز الحروف القرآنية التي أثبتت في آيات وحذفت من مثيلاتها، استجابة لمقصد كل آية واتساقاً مع نظم السورة، وتوافقاً مع أحوال المخاطبين بها.

وقد وقف ثلة من علماء التفسير والبلاغة على حقيقة الإعجاز القرآني الذي يشمل الحرف والكلمة والعبارة والآية ومجموع الآيات ثم المنتظم العام للسورة، وما جاورها من السور، بحيث أدرك كثير منهم أنه لا تكرار في معاني القرآن بين الألفاظ التي تبدو مكررة في الظاهر، ويقول الخطيب الإسكافي (ت

420هـ، في بيان استقلال معنى قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ عن قوله: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [سورة النبأ، الآيتان: 4، 5]، «للسائل أن يسأل عن تكرار ذلك وفائدته؟ والجواب أن يقال: إن الأولى وعيد بما يرونه في الدنيا عند فراقها عن مقرهم، والثاني وعيد بما يلقونه في الآخرة من عذاب ربهم، وإذا لم يرد بالثاني ما أريد بالأول، لم يكن تكراراً»[1]، وعن سر تكرار قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [سورة النجم، الآيتان: 23، 28].

يقول محمود الكرماني ت 505 هـ «ليس بتكرار، لأن الأول متصل بعبادتهم اللات والعزى ومناة، والثاني بعبادتهم الملائكة»[2].

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ...﴾ [سورة النساء، الآية: 27]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ...﴾ [سورة النساء، الآية: 28]، يرد محمد بن عرفة الورغمي ت 803 هـ قول عبد الحق بن عطية الأندلسي ت 546 هـ في التكرار بين جملتي: يريد الله، والله يريد من الآيتين: «إن هذا تكرار للتأكيد»[3]، فيقول ابن عرفة: «الأولى: تضمن مشروعية التوبة، والثانية في إخبار بقبولها»[4].

ويقول الشيخ الشعراوي: «ليس هناك تكرار في القرآن الكريم، وإذا تكرر اللفظ فيكون معناه كل مرة مختلفاً عن معناه في المرة السابقة»[5].

من هذا التصور المعجز لآيات القرآن المتشابهة في بعض ألفاظها، والمتنوعة في معانيها، تنطلق في استجلاء بعض مظاهر ذلك الإعجاز متأملين في أسرار التشابه بين آيات أو عبارات مختلفة بينها في حرف مثبت في آية ومحذوف من آية أخرى.

فقد يكون الاختلاف بالتضعيف: أي تكرار الحرف في كلمة من الآية

---

(1) درة التنزيل وغرة التأويل: ص 516.

(2) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 178.

(3) المحرر الوجيز: 8914.

(4) تفسير ابن عرفه خ 3453 ـ ق ـ 363 و ـ المكتبة الوطنية بتونس.

(5) تفسير الشعراوي ص 47.

وذكره مرة واحدة في آية أخرى، كما في قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿ٱئۡتُونِي بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٖ﴾ [سورة يونس، الآية: 79].

وكما في قوله تعالى على لسان السحرة: ﴿يَأۡتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٖ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 37].

وقولهم في موضع آخر: ﴿يَأۡتُوكَ بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٖ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 112]، يقول الكرماني في سر ترك التضعيف من كلمة ساحر: ﴿بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٖ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 112]، لأنه راعى ما قبله في هذه السورة»[6]، لأنه ورد قبلهم على لسان الملأ قولهم: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٞ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 109]. أما التضعيف في سورة الشعراء، فلأنه قال بعدها: ﴿فَجُمِعَ ٱلسَّحَرَةُ لِمِيقَٰتِ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 38] وهي صورة تقتضي المبالغة في التكثير.

وجاء الإنجاء مضعفاً في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [سورة هود، الآية: 58] وغير مضعف بل جاء متعدياً بالهمز في قوله تعالى: ﴿وَأَنجَيۡنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [سورة النمل، الآية: 53]، فالمبالغة في الإنجاء أكثر تعلقاً بالرسول الداعية وقومه المؤمنين من تعقبها بمؤمنين متقين منفردين عن بنيهم في النجاة عند الذكر، ولو كانوا مجتمعين معه عند حدوثها.

ومما اختلف فيه الحرف بحذف الألف وإبقائها قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ﴾ [سورة البقرة، الآية: 9] وقوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [سورة النساء، الآية: 142] فقد جاء فعل الخداع مرفوقاً بالألف في المواضع الثلاثة ليدل على المشاركة، وجاء بغير ألف في خداع النفس لأنه لا يقتضي حصوله من طرفين مختلفين، وعلى قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو فإن الألف مثبتة في الأربع الكلمات.

ومما اختلف بزيادة الألف ما جاء في قوله تعالى: ﴿... ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا

---

(6) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 81.

أَلْوَٰنُهَا ﴾ وقوله: ﴿جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا﴾ [سورة فاطر، الآية: 27]، وما جاء بحذفها في قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ﴾ [سورة النحل، الآية: 13]، وقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [سورة النحل، الآية: 69]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ﴾ [سورة فاطر، الآية: 28]، وقوله: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [سورة الزمر، الآية: 21]، يقول ابن الزبير في الآية 13 من سورة النحل: «فأورد هذا الضمير «ألوانه»... لرجوعه إلى ما الواقعة على جنس واحد مثبوت في الأرض»[7]، وذلك أبين في قوله تعالى: ﴿شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [سورة النحل، الآية: 69]، وإسناد الألوان في الجبال إلى الجمع في الآية 27 من سورة فاطر، مناسب لمجموعها، ولكن لماذا حذفت الألف من الألوان في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ﴾ [سورة فاطر، الآية: 27]، لأن تلك الأصناف تجتمع في جنس الحيوان الحسي.

وحذفت الألف من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا﴾ [سورة النحل، الآية: 66]، لأن المقصود بالذكر هو اللبن فقط فهو بعض من منافعها، ولكن أثبتت الألف في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 21]، لأن ذكر بقية المنافع يناسبه إسناد البطون إلى الجمع.

وقال تعالى في الصيام: ﴿... أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ...﴾ [سورة البقرة، الآية: 184] للإشعار بالقلة، لأن جمع المؤنث السالم كثيراً ما يدل على القلة، وكذلك في شأن الحج فقد قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: 203] ترغيباً للمؤمنين وتأنيساً لهم، وجاء على لسان اليهود قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 24]، فهي قليلة بالنظر إلى مدة المكث في الجنة، وقال في موضع آخر: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [سورة البقرة، الآية: 80]، فقد روعي في الآية شدة العذاب

---

(7) ملاك التأويل: 2/ 732.

فأيامه وإن كانت قليلة فهي كالأيام الطويلة، وإن كانت في ظنهم قليلة.

وحذفت ألف التثنية من كلمة رسول مع أن الآية في موسى وهارون للدلالة على أنهما يحملان رسالة واحدة موجهة إلى قومهما، وهما أخوان متعاضدان على حملها، وكأنهما رسول واحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 16]، وجاءت على الأصل في بقية المواضع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ . . .﴾ [سورة طه، الآية: 47].

وزيدت همزة التعدية في الفعل «اتبع» من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [سورة طه، الآية: 123]، وحذفت من قوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 38]، يقول الكرماني: «وإنما اختار في طه اتبع موافقة لقوله تعالى قبلها: ﴿يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِيَ﴾ [سورة طه، الآية: 108][8]. ويضاف إلى هذا التخريج أن لحاق الآية فيه تنويه بالذكر المنزل الذي يجب اتباعه، وتشديد على الإعراض عنه فناسبه لفظ اتبع فقد قال تعالى في الآية اللاحقة: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا . . .﴾[سورة طه، الآية: 125]، أما في آية البقرة فلم يحتو لحاقها على الذكر المتبع.

وتنكير بعض الأسماء بحذف «الـ» التعريف منها في مواضع، وتعريفها بها في مواضع أخرى في ذلك دقائق خفية تدل على نظم القرآن المعجز، كما في إثبات «الـ» مع كلمة معروف من قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 234]، وحذفه بعدها من قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: 240]، يقول الإسكافي في ذلك: «إن الأول تعلق بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، أي لا جناح عليكم في أن يفعلن في أنفسهن بأمر الله، وهو ما أباحه لهن من التزوج بعد انقضاء العدة، فالمعروف هنا أمر الله المشهور، . . . والثاني، المراد به فلا جناح عليكم فيما

---

(8) الكرماني: البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 27.

فعلن في أنفسهن من جملة الأفعال. . فالمعروف هنا فعل من أفعالهن، يعرف في الدين جوازه، وهو بعض ما لهن أن يفعلنه»[9]، ويدعم هذا المعنى إلصاق الباء بالمعروف تخصيصاً له عن بقية أنواع المعروف.

وتكلم المفسرون كثيراً في تجريد البلد من الألف واللام في موضع، وإثباتها في موضع آخر من قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 35]، وقوله: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 126]يقول الفخر الرازي: «لأن التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا بلداً آمناً معناه: اجعله من البلدان الكاملة في الأمن، وأما قوله: رب اجعل هذا البلد آمناً، فليس فيه طلب إلا طلب الأمن، لا طلب المبالغة»[10]، ويقول البيضاوي: «المسؤول في الأول (آية البقرة) إزالة الخوف عنه وتصييره آمناً، وفي الثاني (آية إبراهيم) مجله من البلاد الآمنة»[11]، وهو خلاصة رأي الرازي، ويقول ابن عرفة: «الظاهر أنه كان في موطنين، فقال أولاً رب اجعل هذا بلداً آمناً، ثم أعاد الدعاء في إبراهيم، إما لأنه استجيب له، وطلب دوام الأمن، أو تأخرت الإجابة، وأعاد الدعاء تأكيداً»[12]، وهذا التخريج لا يصادمه كون البقرة مدنية وإبراهيم مكية، لأن ترتيب المصحف غير ترتيب النزول، وقريب من رأي ابن عرفة قول عبد الكريم الخطيب: «ولقد كانت دعوة إبراهيم دعوة لهذا البلد المضمر في الغيب الذي لم يجتمع إليه الناس بعد، ولهذا ذكر منكراً، لأنه غير معروف. . . ثم كانت لإبراهيم عودة إلى هذا المكان كما يذكر المؤرخون، وقد أصبح بلداً. . . فكان مقتضى الحال أن يذكره كما ينبغي أن يذكر في تلك الحال، وهو البلد المعروف، فقال: رب اجعل هذا البلد آمناً»[13].

وجاء لفظ الضر منكراً في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم

---

(9) درة التنزيل: ص 52.
(10) مفاتيح الغيب: 4/ 50.
(11) تفسير البيضاوي: 1/ 520.
(12) تفسير ابن عرفة تحقيق المناعي: 1/ 417.
(13) إعجاز القرآن: 2/ 306.

﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾ [سورة الروم، الآية: 33]، ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [سورة الزمر، الآية: 8]، وقوله: ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا﴾ [سورة الزمر، الآية: 48]، وجاء معرفاً في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا﴾ [سورة يونس، الآية: 12] يقول الكرماني في تعليل انفراد آية يونس بتعريف الضر: «لأنه إشارة إلى ما تقدم من الشر في قوله: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ﴾ [سورة يونس، الآية: 11]، «فإن الضر والشر واحد»[14]، ما ذكره الكرماني مراعاة لنظم الألفاظ، وقد يضاف إلى ذلك مراعاة لنظم المعنى أن الضر في آية يونس أكثر ملازمة للإنسان وأشد وقعاً فهو يدعو الله أن يكشفه عنه في حالة اضطجاعه، وعند قعوده، وعند قيامه، وأبين ما يكون ذلك عند المرض الشديد الملازم للإنسان، وفي الآيات الأخرى حديث عن مطلق الضر الذي لا يكشفه إلا الله، وإن كان شيئاً يسيراً، ومما يدل على شدة «الضر» المعرف عن «ضر» المنكر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 67]، وقد يكون الاختلاف بين آيتين متشابهتين بإثبات حرف الباء في إحداهما، وحذفه من الأخرى كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾ [سورة التوبة، الآية: 54]، وقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [سورة التوبة، الآية: 80]، وتكرر حذفه في سورة التوبة عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [سورة التوبة، الآية: 84]، يقول الكرماني في بيان سر ذلك الاختلاف: «لأن الكلام في الآية الأولى إيجاب بعد نفي، وهو الغاية في باب التأكيد، وهو قولهم: وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله، فأكد المعطوف أيضاً، ليكون الكل في التأكيد على منهاج واحد، وليس كذلك الآيتان بعده»[15].

ولحقت الباء اليوم الآخر في مواضع من القرآن الكريم، وتجردت منها

---

(14) البرهان في توجيه متشابه القرآن: ص 92.

(15) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 88.

في مواضع أخرى، من النوع الأول ما جاء في صدر سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 8]، لأن المقام يحتاج إلى تأكيد، فالمنافقون يواجهون الشك من سامعيهم، ومن النوع الآخر قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 177] فقد حذفت الباء من لفظ اليوم، لأن المقام مقام جمع صفات الإيمان وليس مقام تشكك أو إنكار يحتاج إلى تأكيد.

وحذفت الباء من لفظ الزبر في قوله تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ في موضعين من القرآن في الآية 184 من آل عمران، وفي الآية 44 من النحل، وذكرت الباء مع كلمة الزبر في قوله تعالى: ﴿جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ﴾ [سورة فاطر، الآية: 25]، يقول الإسكافي محللاً ذلك الاختلاف: «إن الزبر والكتاب في سورة آل عمران وقعا في كلام بني على الاختصار والاكتفاء فيه بالقليل عن الكثير مع وضوح المعنى... والآية التي في سورة الملائكة (فاطر) صدرت بما يخالف ذلك في الموضعين، لأن الشرط جاء فيها على الأقل بلفظ المستقبل وهو: وإن يكذبوك، وجاء الجزاء أيضاً مبنياً للفاعل، ولم يحذف منه ما حذف من الأول»[16]. وما جرى على آية آل عمران يجري على آية النحل، حيث صدرت بالفعل جاؤوا ولم تستهل بصياغة الشرط المضارع.

وصاحبت الباء من الموصولة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّيٓ أَعْلَمُ بِمَن جَآءَ...﴾ [سورة القصص، الآية: 37]، وفارقت الباء من في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [سورة القصص، الآية: 85]، فالآية الأولى روعي فيها حال الداعي وحده لقوله بعد ذلك «مِن عنده» وهو موسى عليه السلام، وفي الآية الأخرى روعي فيها حال جميع الداعين محمد ﷺ ومن معه من المهتدين، فحذفت الباء لتبقى من مطلقة في عمومها غير مقيدة والله أعلم.

---

(16) درة التنزيل ص 75.

وقد تحذف التاء من كلمة في آية، وتثبت في كلمة بآية أخرى مشابهة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَـٰرِهِمْ جَـٰثِمِينَ﴾ [سورة هود، الآية: 67]، وقوله تعالى: ﴿وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَـٰرِهِمْ جَـٰثِمِينَ﴾ [سورة هود، الآية: 94]، قال ابن الزبير الغرناطي: «فالحذف والإثبات هنا جائزان، والحذف أحسن، فجاء الفعل في الآية الأولى على الأولى، ثم ورد في قصة شعيب وهي الثانية بإثبات علامة التأنيث على الوجه الثاني»[17]، وهذا قول لا يليق بالإعجاز القرآني، ولعل الفعل ذُكِّر في الآية الأولى، ليوافق التذكير في قوله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾ [سورة هود، الآية: 68] وأنث في الآية الأخرى ليوافق قوله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾ [سورة هود، الآية: 95].

وعن إدغام التاء في الذال وإفرادها بالذكر بين قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 52] وقوله تعالى: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [سورة ص، الآية: 29]، يقول ابن الزبير: «أما آية ص ففي قوله ليدبروا حرفان من الحروف الشديدة وهما الباء والدال، وثانيهما مضعف، فنسق عليها قوله: «وليتذكر»، وفيه أيضاً حرفان من حروف الشدة، وهما الكاف والتاء، وثانيها مضعف والتناسب بهذا واضح، وأما آية إبراهيم فورد فيها: ﴿وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا۟﴾، وقد عريت الكلمتان من حروف الشدة وإنما جميعها من الرخوة، وهي ضد الشديدة، فناسبها عطفاً عليها قوله «وليذكر» إذ ليس فيه من الحروف الشديدة غير الكاف»[18].

وزيدت التاء مرة واحدة في صيغة «هل ينظرون»، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [سورة يونس، الآية: 102]، وحذفت من بقية المواضع التي صدرت بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ أو ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ﴾، وقد بلغت سبعة مواضع، لأن معنى الانتظار أكثر تجلياً في آية يونس لقوله تعالى بعدها مثل أيام الذين خلوا من قبلهم،

(17) ملاك التأويل: 2/ 661.

(18) م. ت 2/ 720.

ومخالفة لقوله تعالى قبل الآية: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [سورة يونس، الآية: 101]، وتعددت أحوال الفاء بين الذكر والإلغاء في آيات كثيرة متشابهة، منها ذكرها في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [سورة الجاثية، الآية: 23] وحذفها من قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [سورة الفرقان، الآية: 43]، لأن الفاء دليل كلام محذوف، والتقدير: أتدبرت فرأيت من اتخذ إلهه هواه، وآية الفرقان ليس في أولها كلام محذوف، حيث قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ﴾ ولكن الحذف وقع في آخرها حيث اقتربت الفاء باستفهام في آخر الآية لتدل على المحذوف حيث قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾.

وفي ورود الفاء مثبتة في موضع ومحذوفة في موضع آخر ما ورد في طلب إبليس بعد أن يئس من رحمة الله: ﴿فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 14]، وتكررت مقرونة بالفاء في قوله تعالى: ﴿فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة الحجر، الآية: 36]، وتكررت في سورة ص الآية: 79، قال الإسكافي في حذف الفاء: «وقع مستأنفاً غير مقصود به عطف على ما يقع به هذا السؤال عقبه فلم يحتج إلى الفاء»، وقال في المقرون بالفاء: «فدخول الفاء في الموضعين لتقدم ذكر اللعن، وأن المعنى إن آيستني من رحمتك، فأخر أجلي، لأنال من عدوي الذي كان سبب ذلك ما أقدر عليه من الإغواء»[19].

واقترن الأمر بالصبر بالفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ [سورة طه، الآية: 130]، لتعلقه بما سبقه وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [سورة طه، الآية: 129]، فآية الأمر بالصبر كانت نتيجة للآية السابقة، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ...﴾ [سورة ق، الآيتان: 38، 39] لأن الآية الأولى رد على زعم اليهود بأن الله استراح في اليوم السابع لِنَصَبِهِ من خلق السماوات والأرض، وهذه مزية تملأ

(19) درة التنزيل ص 143.

صدر المؤمن حزناً، فأمر الله نبيه بالصبر على ذلك والاستعانة بالعبادة، أما في قوله تعالى: ﴿ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [سورة ص، الآية: 17]، فلم تلحقها الباء لأنها مستأنفة وليست نتيجة للآية السابقة.

وصاحبت الفاء سوف في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ ۗ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 135]، وفي قوله تعالى على لسان نوح: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [سورة هود، الآية: 93]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [سورة الزمر، الآيتان: 39، 40] وحذف الفاء في قوله تعالى على لسان شعيب: ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَٰذِبٌ ۖ وَٱرْتَقِبُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ [سورة هود، الآية: 93]، ولقد كان شعيب عليه السلام خطيب الأنبياء إذ صبر على مجادلة قومه، وأطال معهم الخطاب، وذلك ظاهر في سياق الآية مقارنة بغيره من الأنبياء، فحذفت الفاء في إنذاره لقومه بهذه الآية، لأن الجملة التي دخلت عليها سوف وقعت جواباً عن سؤال قومه، يقول الفخر الرازي: «إدخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل، وأما حذف الفاء فإنه يجعله جواباً عن سؤال مقدر، والتقدير: أنه لما قال: أو يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل، فكأنهم قالوا: فماذا يكون بعد ذلك؟ فقال: سوف تعلمون»[20].

ووردت عبارة ويل يومئذ للمكذبين بغير الفاء إحدى عشرة مرة، منها عشر في سورة المرسلات، وواحدة في سورة المطففين، الآية: 10 فلم تقدر بالفاء لأنها جاءت عقب إخبار عن أحوال يوم القيامة أو بيان عناد الكافرين وبيان مصيرهم، فهي حكم صادر على ما تقدمها، وجاءت هذه العبارة مرة واحدة مبدوءة بالفاء في سياق قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝٩ وَتَسِيرُ

(20) مفاتيح الغيب: 18/42.

﴿ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ۝١٠ فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝١١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ ۝١٢﴾ [سورة الآيات، الآية: 9، 10، 11، 12]، لعقد الصلة بين ما تقدمها من بيان موعد الجزاء، وما لحقها من وصف للمهددين بالويل.

وهناك آيات استفتحت بلفظ الفعل «تعالى» من غير فاء، في سياق تنزيهه سبحانه عن الشريك، منها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 3] وقوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة النمل، الآية: 63] ومنها ما ذكرت في أوله الفاء كقوله جل ذكره: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 190]، وقوله: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 92]، والآيتان المقترنتان بالفاء جاءتا بعد كلام اتصلت به اتصالاً بيناً وكانت تعقيباً عليه، بينما جاء الكلام قبل الآيتين المجردتين من الفاء مجملاً، وجاءت الجملة المصدرة بالفعل «تعالى» مستأنفة.

وزيدت الفاء مع لا النافية في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة يونس، الآية: 49]، وحذفت من قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 34]، كما حذفت من قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 61]، فحذفت الفاء من آيتي الأعراف والنحل، لتقدم الفاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾ التي تدل على المفاجأة.

وقد تزاد اللام، وتدل في أكثر أحوالها على التأكيد، وتحذف للدلالة على أن الكلام لا يحتاج إلى تأكيد، كما في قوله تعالى في الماء ﴿لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا﴾ [سورة الواقعة، الآية: 70] فلم يحتج الفعل إلى اللام، وذكرت في قوله تعالى في الزرع: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا﴾ [سورة الواقعة، الآية: 65]، قال

ابن عرفة في ذلك: «سألني بعض الطلبة بالديار المصرية عن زيادة اللام في الزرع وحذفها في الماء، فقلت له: كان يمضي لنا أن الفلاحة لما كانت أسبابها مكتسبة وهي سهلة النيل أكد نفي قدرتهم على ذلك باللام، فانحصرت القدرة فيه لذلك بخلاف الماء»[21]. ولدخول اللام على «سوف» أثر في المعنى يختلف عن تجردها منها ويستبين ذلك في المقارنة بين قوله تعالى: على لسان فرعون: ﴿فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم﴾ [سورة الشعراء، الآية: 49] وقوله: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم﴾ [سورة الأعراف، الآيتان: 123 ـ 124] فيرى الكرماني أن ذلك من أجل السجع بمراعاة فواصل الآي[22]، وهذا رأي مردود، لأن السجع في القرآن يأتي متظافراً مع تمام المعنى، والصحيح ما ذكره الإسكافي حيث قال في إثبات اللام: «فأما اختصاص سورة الشعراء بقوله فلسوف وزيادة اللام فلتقريب ما خوفهم به من اطلاعه عليهم وقربه عنهم حتى كأنه في الحال موجوداً واللام للحال، والجمع بينها وبين سوف التي للاستقبال إنما هو لتحقيق الفاعل وإدنائه من الوقوع»[23]، وقال في حذف اللام: «فنطق القرآن بحكاية التعريض بالوعيد والإيضاح بالتهديد معاً»[24].

وجاءت كلمة منقلبون بغير لام في قوله تعالى: على لسان السحرة الذين آمنوا: ﴿إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 125]، ومرة في الشعراء الآية 50، وجاءت باللام في الزخرف تعليماً للمؤمنين الشاكرين على نعمة الركوب: ﴿وَتَقُولُواْ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ﴾ [سورة الزخرف، الآيتان: 13 ـ 14]

لأن المؤمنين من السحرة قد اقترب أجلهم فهم أكثر تعلقاً بالآخرة وما

---

(21) تفسير ابن عرفة: خ 3453 ـ ق 356 و.

(22) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 82.

(23) درة التنزيل ص 178.

(24) م.ن: ص 178.

فيها من ثواب، فلا يحتاج الأمر إلى تأكيد، وأما المؤمنون المتمتعون بنعمة الركوب فهم قد يغفلون عن ذكر المصير، فناسب تأكيد انقلابهم إلى ربهم باللام.

وقال تعالى في تصوير افتراء اليهود وسوء أدبهم مع رازقهم: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 181]، وقال في مفتتح المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ [سورة المجادلة، الآية: 1]، لأن ادعاء اليهود يحسن تأكيد علم الله به، حتى يذهب توهمهم بأن الله لا يعلم إسرارهم، وآية المجادلة نزلت في شأن مؤمن ومؤمنة ليست في حاجة إلى زيادة تأكيد باللام وقد أكدت بقد.

وحكى القرآن قول لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ [سورة لقمان، الآية: 17]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ [سورة الشورى، الآية: 43]، فأكدت آية الشورى باللام؛ لأن المأمور فيها أشد وهو الجمع بين الصبر على الأذى، والعفو عن الإساءة وهو أشد على النفس من الصبر وحده.

وجاء الإعلام بلزوم إتيان الساعة مؤكداً باللام في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴾ [سورة الحجر، الآية: 85]، وقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة غافر، الآية: 59]، وحذفت اللام في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا﴾ [سورة طه، الآية: 15].

فأكدت الآية الأولى باللام، لأنها في سياق تسلية النبي ﷺ عن أذية الكفار له، ومطالبته بالصفح عنهم، وأكدت كذلك في الآية الثانية؛ لأن ختامها أن أكثر الناس لا يؤمنون بها، ولم تؤكد باللام في سورة طه، لأنها في مخاطبة موسى عليه السلام، وورد ذكر الساعة معترضاً لبيان مجازاة المحسنين ومعاقبة المسيئين، فقد قال في ختامها: لتجزى كل نفس بما تسعى، فمقصد الكلام في الآية التمهيد للشريعة التي سيدعو إليها موسى، والتي تقوم على مبدأ الثواب والعقاب.

وقال تعالى في ختام الأنعام: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 165]، وقال في الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 167] فأكدت صفة المغفرة باللام في الآيتين، واقتصر في تأكيد سرعة العقاب على آية الأعراف، وذلك لتحقيق مبدأ أن عفو الله أكثر من عقابه في الآيتين، ومراعاة مقتضى الحال في الآية الأولى يترك تأكيد سرعة العقاب باللام لأنه تقدم ذكر الناس مؤمنين وجاحدين قبلها فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾، أما في آية الأعراف فأكدت باللام، لتقدم ذكر اليهود المعاندين، فقد قال تعالى في الآية السابقة عنها: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾﴾ ثم قال ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٧﴾﴾.

وقد تزاد النون في الكلمة للتأكيد، وتحذف من كلمة أخرى في آيات متشابهة، منها قوله تعالى ناهياً نبيه عن الشك مؤكداً الفعل بالنون: ﴿فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ﴾ [سورة السجدة، الآية: 23]، وحذفت النون من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [سورة هود، الآية: 17]، ذلك لأن المتحدث عنه في آية السجدة لقاء موسى عليه السلام يوم القيامة، والشك في لقائه لا يطعن في الإيمان فهو محتمل الوقوع فأكد بالنون، أما المنفي عنه الشك في آية هود فهو التصديق بوقوع النار لمن يكفر بما جاء به موسى، وهو أمر لا يشك فيه النبي ﷺ بوجه، فلا يحتاج إلى تأكيد، بل عبر بالنهي عن الشك فيه تعليماً لبقية الأتباع المؤمنين.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 127]، حيث حذف النون وأثبتها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [سورة النمل، الآية: 70]، يقول النيسابوري وهو يفسر آية النحل: «لم يقل ولا تكن بالنون كما في آخر النمل موافقة لما قبله: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ

﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، لأن الحزن ههنا أكثر بناء على أنها وردت في قتل حمزة، فبولغ بالحذف في النهي عن الحزن»[25].

وحذفت النون من نا الفاعلين في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 52] وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 64]، وأثبتت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 111]، لأن آية المائدة في شأن أتباع عيسى لأول مرة، وقد كان من المستبعد إيمان قومه به، وآيتا آل عمران إحداهما في شأن الحواريين الذين ناداهم عيسى للانفصال عن الكفار الذين يحاجونهم، فأجابوا بالثبات على الإسلام، والآية الأخرى من سورة آل عمران في شأن المسلمين المحاجين للمشركين على الإسلام، فآيتا آل عمران وردتا في مقام المحاجة والمواجهة لمن كفر، وآية المائدة وردت في تصوير بدء حصول التصديق من أولئك الحواريين الذين أعلنوا عن إسلامهم بهداية من الله.

وزيدت النون في الفعل تكون المصحوب بالنهي في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 147]، وحذفت من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 60]، لأن الأول ورد في سياق التوجه نحو القبلة المحولة إلى مكة من بيت المقدس، وذلك أمر قد يثير الشك في نفوس الأتباع، وآية آل عمران في محاجة أهل الكتاب فقد ورد بعدها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ ...﴾ [سورة آل عمران، الآية: 61] وهي آية المباهلة.

أما مواضع زيادة الواو وحذفها بين آيات متشابهة، فهي كثيرة، وأكثر ما يكون حذفها لتحقيق تمام الاتصال بين الآية وما قبلها، من أجل الاتفاق في غرض الكلام، وذكرها لإفادة استقلالية الآية مع تحقق الاتصال بوجوه أخرى، ومن أمثلة تمام الاتصال قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ بغير واو، بعد قوله:

(25) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: 4/ 132.

﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ [سورة يونس، الآية: 49].

ومن أمثلة تحقق نوع استقلال في الجملة قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۖ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 34] بعد قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 33]، ومن هذا القبيل حذف الواو في قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ﴾ [سورة البقرة، الآية: 49]، وإثباتها في قوله تعالى: ﴿يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 6].

وفي قوله تعالى: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾ [سورة الشعراء، الآية: 154] فحذفت الواو في مقالة ثمود لأخيهم صالح، وأثبتت الواو في مقالة أهل مدين لشعيب: ﴿وَمَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾ [سورة الشعراء، الآية: 186]، فخلت الآية الأولى من الواو لأنها متصلة بما بعدها اتصالاً تاماً، وهو قوله تعالى: ﴿فَأۡتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ ورافقت الآية الأخرى، لأنها معطوف عليها قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ وهي مقالة أخرى لهم ثم ذكرت النتيجة في الآية اللاحقة: ﴿فَأَسۡقِطۡ عَلَيۡنَا كِسَفٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 187].

ولماذا يذكر تعالى الواو في سورة الحجر: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ﴾ [سورة الحجر، الآية: 4] وذلك قبل الجملة الحالية **﴿لها كتاب معلوم﴾؟ ولماذا يحذفها في سورة الشعراء:** ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 208]؟.

لأن كون هلاك القرية سابق في علم الله متقدم كثيراً عن موعد هلاك القرية، أما الإنذار فإنه قريب من موعد إهلاكها.

ومما وردت فيه الواو للإشعار باستقلال الجملة المعقبة على أول الآية قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ وذلك بعد قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ﴾ [سورة النساء، الآية: 13] ثم تكررت الجملة بزيادة الواو: ﴿وَذَٰلِكَ هُوَ

﴿ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ وذلك في ختام الآية 111 من سورة التوبة، بزيادة هو، وكذلك في سورة غافر الآية 9، وحذفت الواو للدلالة على أن هذه الجملة أكثر اتصالاً كما في قوله تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [سورة المائدة، الآية: 119]، ثمّ تكرر حذف الواو في مواطن أخرى[26].

وقال تعالى في سورة ق: ﴿وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ﴾ [سورة ق، الآية: 23] بإثبات الواو، وحذفت من قوله تعالى: ﴿قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ﴾ [سورة ق، الآية: 27]، وفي هذا الاختلاف يقول الفخر الرازي: «وذلك لأن في الأول الإشارة إلى معنيين مجتمعين، وأن كل نفس في ذلك الوقت تجيء ومعها سائق، ويقول الشهيد ذلك القول، وفي الثاني، لم يوجد هناك معنيان مجتمعان حتى يذكر الواو»[27]. فحذف الواو هنا بني على ابتداء معنى لا على اتصاله بما سبق، وذكرها من أجل الدلالة على معنى مشترك، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 161]، وقوله: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[28] [سورة البقرة، الآية: 58].

وقد تذكر الواو لتدل على فاصل زمني بين الجملة السابقة لها والجمل الداخلة عليها، وتحذف لتدل على المفاجأة، كما في قوله تعالى في حال أهل النار: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [سورة الزمر، الآية: 71]، وقوله في أهل الجنة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [سورة الزمر، الآية: 73]، أي أن الأبواب مفتوحة من قبل[29]، والرائحة الطيبة منتشرة منها كقوله تعالى: ﴿مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ﴾ [سورة ص، الآية: 50].

---

(26) سورة التوبة، الآيات: 72، 89، 100، وسورة الحديد، الآية: 12.
سورة يونس، الآية: 64.
سورة الدخان، الآية: 75.
سورة الصف، الآية: 12.
سورة التغابن، الآية: 9.

(27) مفاتيح الغيب: 28/ 145.

(28) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 29.

(29) انظر الكشاف للزمخشري: 3/ 411.

وهناك مواضع معدودة اختلفت بين زيادة الهاء وحذفها من مثل قوله تعالى، ﴿وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِۦ لَمُبْلِسِينَ﴾ [سورة الروم، الآية: 49]، فزيادة الهاء قبل الإبلاس للدلالة على أن يأسهم كان طويلاً قبل نزول الغيث، وأنه كان قد طغى على مشاعرهم، أما في المدة التي تتصل بظهور السحاب والتهيؤ لنزول الغيث، فإن ذلك اليأس يأخذ في النقصان، وقد وقع هذا التشابه والاختلاف بين جملتين في آية واحدة. ومن هذا النوع ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوْا۟ مَكَانَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَآ أَن مَّنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة القصص، الآية: 82]، فزيادة الهاء في كلمة «ويكأنه» للدلالة على أنها اتصلت بما يخالف ما اتصلت به كلمة «ويكأن» الأولى التي اتصلت بحكمة الله في بسط الرزق، والأخيرة اتصلت بعاقبة قارون وأمثاله[30].

وقد تزاد أو تحذف حروف المعاني، وهي التي صيغت بأكثر من حرف لتدل على معنى مستقل يظهر معناه بإسناده إلى اسم بعده، كدلالة «في» على الظرفية، ودلالة «على» على الاستعلاء، و «مِنْ» على التجزئة أو البيان وغيرها.

وقد يسأل سائل عن سر زيادة من في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [سورة البقرة، الآية: 23]، وحذفها من قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [سورة يونس، الآية: 38]، فلما كانت آية البقرة متأخرة في النزول وردت فيها من للمبالغة في التحدي، حيث طالبهم القرآن أن يأتوا بمثله في مجمله في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [سورة الطور، الآية: 34]، ثم طالبهم أن يأتوا ولو بعشر سور: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [سورة هود، الآية: 13]، ثم طالبهم أن يأتوا ولو بسورة تشبهه في جميع خصائصه، ثم بلغ التحدي ذروته حيث طالبهم بأن يأتوا بسورة تشبهه ولو في بعض من خصائصه، كأن تحتوي

(30) انظر البرهان في توجيه متشابه القرآن ـ للكرماني ص 147.

على إعجاز بالمغيبات، وإن لم تحو إعجازاً بيانياً، أو تكون معجزة في وجه دون وجوه أخرى من إعجاز القرآن، فجاءت من لتدل على ذلك الجزء الإعجازي المتحدى به في السورة: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾.

وكررت من مرتين في قوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 6]، وقوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [سورة ص، الآية: 3]، وذكرت غير مكررة في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ﴾ [سورة مريم، الآية: 74]، وفي قوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ﴾ [سورة طه، الآية: 128]، وقوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ﴾ [سورة يس، الآية: 31]، وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ﴾ [سورة ق، الآية: 36]، إن إضافة من للدلالة على الامتداد الزمني في الحديث عن هلاك السابقين ممن عفت آثارهم، وممن بقيت بعدهم تلك الآثار شاهدة عليهم، أما حذف من فهو للإخبار عن هلاك القوم الذين ما زالت آثارهم شاهدة، وأخبارهم متداولة، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ﴾ [سورة طه، الآية: 128]، وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ﴾ حيث قال بعدها: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، الآية: 36، 37].

وذكرت من في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي ..﴾ [سورة فصلت، الآية: 50] كما ذكرت في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا ..﴾ [سورة يونس، الآية: 21]، وحذفت من قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي ..﴾ [سورة هود، الآية: 10]، فالمكر والكفر حاصل كل منهما بعد مدة من كشف الضر في آيتي فصلت ويونس، أما ادعاء الإنسان بأن الضر لن يعود إليه فهو متصل بكشف ذلك الضر، فقد قال تعالى: ﴿لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾.

وفي إحياء الأرض قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا . .﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 63]، بإثبات من التي حذفت من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 164]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [سورة الروم، الآية: 50]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الجاثية، الآية: 5]، فذكر من دل على طول موات الأرض وشدة حاجتها إلى الماء بدليل التعبير عن وصول الماء إليها بالفعل نزّل الدال على التكرار، والتعبير بالفعل أنزل في آيتي البقرة والجاثية للدلالة على أن نزوله دفعة واحدة، فتحيا به الأرض ولو لم تتكرر فترات النزول، كما أن النظر إلى آثار رحمة الله يكون أبلغ عندما تطول حياة الأرض بالماء ولا يطول مواتها ولذلك لم تذكر مِنْ في آية الروم.

ويمكن النظر بمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [سورة الحج، الآية: 5] حيث أثبتت فيها من، وحذفت من قوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [سورة النحل، الآية: 70]، ففي آية الحج ذكر إحياء الأرض الميتة مع مراحل عمر الإنسان فهي مبنية على المقارنة بين هاتين الظاهرتين، فهو في حاجة إلى إدامة نظر في مرحلة من العمر وإن طالت، واقتصرت آية النحل على ذكر مراحل العمر فالمعتبر فيه بالنظر ظاهرة واحدة.

وكذكر «في» في مواطن لتدل على معنى من معانيها، وتحذف إذا كان النظم لا يقتضيها، كحذفها من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 165]، وذكرها في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ﴾ [سورة فاطر، الآية: 39]، لأن آية فاطر ذكر بعدها كفر الكافر، وآية الأنعام ذكر بعدها رفع الدرجات، فالخلافة في الأنعام أشرف وأتم منها في آية فاطر.

واستقلت كل صفة بإسناد حرف الاستعلاء «علي» إليها في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية:

7]، ولكن أسندت إلى السمع فقط في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [سورة الجاثية، الآية: 23]، فالمذكور في الجاثية أشد كفراً وضلالاً، فسمعه وقلبه في غلاف واحد مختوم عليهما، فلا إنتفاع له في الحاضر ولا في المستقبل بهاتين الوسيلتين، وكان من أثر ذلك أن صار البصر مضروباً عليه بالغشاوة، وفي آية البقرة ختم على القلوب وحدها، وضمت الأسماع إلى الأبصار في تفشي الضلالة أي لم يختم في هذه الآية على الأسماع.

وزيدت «إذن» في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 42]، وأبعدت من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 114]، لأنهم في آية الشعراء سألوا متشككين فقالوا ﴿أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾؟، وقال فريق آخر منهم في سورة الأعراف لم يتشكك بل اشترط فقال: ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 113].

وزيدت أن في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 33]، وحذفت في موضع آخر عند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا﴾ [سورة هود، الآية: 77]، يقول الكرماني في هذا الفرق: «لأن لما تقتضي جواباً، وإذا أتصل بها أن دلت على أن الجواب وقع في الحال من غير تراخ كما في هذه السورة ـ سورة العنكبوت ـ وهو قوله ﴿سِيءَ بهم وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعاً﴾[31]. وكذلك الحال في زيادة أن في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا﴾ [سورة يوسف، الآية: 96].

والمتأمل في الآيات المتشابهات بزيادة أو حذف تلك الحروف المفردة أو حروف المعاني، يستطيع أن يتزيد من مدارسة آيات أخرى لم أتعرض لها في هذا المبحث، فما سقته إن هو إلا تمثيل لما في القرآن من دقة معجزة في استخدام الحروف في عبارات متشابهة بالتكرار.

---

(31) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص 149.

المصادر والمراجع

1 ـ الإسكافي: الخطيب: محمد بن عبد الله ت 420 هـ.

درة التنزيل وغرة التأويل: بيروت ـ دار الآفاق الجديدة ـ ط ثالثة 1979 م.

2 ـ ابن الزبير: أحمد بن إبراهيم الغرناطي: ت 708 هـ.

ملاك التأويل ـ تحقيق سعيد الفلاح ـ بيروت ـ دار الغرب الإسلامي ـ ط أولى 1403 هـ 1983 م.

3 ـ ابن عرفه: محمد بن محمد ت 803 هـ.

تفسير ابن عرفة ـ الفاتحة البقرة ـ تحقيق حسن المناعي ـ مركز البحوث الزيتونية ـ 1407 هـ 1980 م.

تفسير ابن عرفة ـ مخطوط رقم 3453، المكتبة الوطنية بتونس.

4 ـ البيضاوي: عبد الله بن عمر ت 685 هـ.

تفسير البيضاوي ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط 1468 هـ 1988 م.

5 ـ الخطيب: عبد الكريم:

إعجاز القرآن ـ بيروت ـ دار المعرفة ـ ط ثانية 1395 هـ 1975 م.

6 ـ الرازي: محمد بن عمر ت 606 هـ.

مفاتيح الغيب أو «التفسير الكبير».

7 ـ الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر ت 538 هـ.

تفسير الكشاف ـ القاهرة ـ مصطفى الحلبي ـ د ـ ت.

8 ـ الشعراوي: محمد متولي.

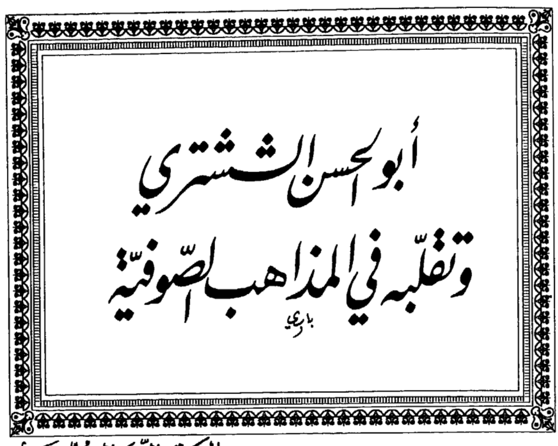
تفسير الشعراوي ـ مطابع دار أخبار اليوم ـ 1412 هـ 1991 م.

9 ـ تفسير الكرماني: محمود بن حمزة 505 هـ.

البرهان في توجيه متشابه القرآن ـ تحقيق عبد القادر عطا ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ط أولى 1406 هـ 1986 م.

10 ـ تفسير النيسابوري: الحسن بن محمد بن الحسين ت 728 هـ.

غرائب القرآن ورغائب الفرقان ـ تحقيق إبراهيم عطوة عوض ـ القاهرة مصطفى الحلبي ـ ط أولى 1384 هـ 1965 م.



الدكتور الدّوكالي محمّد نصر
جامعة سبها - الجماهيرية العظمى

مقدمة: التصوف الإسلامي ونشأته:

قبل الأخذ في الحديث عن الصوفي الكبير: أبي الحسن الششتري أريد أن أعطي نبذة عن نشأة التصوف في الإسلام، وأريد بذلك تصحيح بعض المفاهيم التي تنكر على أصحاب المذهب الصوفي تصوفهم، وتصفهم - أحياناً - ببعض الأوصاف التي يتضايق منها كثير من أتباع هذا المذهب، فنقول: يرجع التصوف في الإسلام إلى عهد النبي ﷺ، حيث تنسك كثير من الصحابة أمثال أبي ذر الغفاري، وأويس، وصهيب الرومي وغيرهم، وقد كانوا يدعون منذ نشأتهم - إلى النصف الأخير من القرن الثاني الهجري - بالزهاد أو العباد، أو النساك أو البكائين أو الوعاظ[1].

(1) التصوف المقارن - د. محمد غلاب - ص 28.

ولم ينكر العلماء عليهم هذا الزهد، بل أقروهم على خطتهم، وفضلوهم على المستمتعين المتلذذين بالحياة الدنيا ومتاعها، واعترف لهم كثير من الصحابة بالكرامات والمعارف الخفية التي لا تتاح لعامة المسلمين، وقد أسهب الذين كتبوا بتوسع عن الصوفيين في ذكر هذه المعارف وتلك الكرامات، ثم أيدوها بالآيات والأحاديث النبوية وأنباء السلف من الصحابة والتابعين، ومن هؤلاء المسهبين ابن خلدون في مقدمته، فقد وضح نشأة الصوفية واتفاقها مع الإسلام، وأفاض في وصف الكشف اللدني الذي يفوزون به على إثر هجرانهم للمادة، وكيف يكون هذا الكشف عن طريق الشهود والمعاينة، وبيِّن أن مراتب هؤلاء الصوفية تمكنهم من التصرف في العالم السفلي تصرّفاً قوياً. فقال:[2] [هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل ـ عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ـ طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة].

ويقول بعد ذلك: [ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح. وغلب سلطانه وتجدد نشوه، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة.

---

(2) مقدمة ابن خلدون ـ ص 408.

وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها. ويتصرفون بمهمتهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم][3] .

هذه مقدمة تناولت فيها رأي عالم مسلم في التصوف وأصله وبداية تاريخه، وفيما يلي سنعرض لحياة أبي الحسن الششتري وتقلبه في المذاهب الصوفية.

حياته:

اسمه علي بن عبد الله النميري الششتري اللّوشي، ويكنى أبا الحسن، والنميري نسبة إلى بني نمير، بطن من بطون هوازن، والششتري: نسبة إلى ششتر وهي قرية من قرى الأندلس[4]. وذكر صاحب نفح الطيب: [إن زقاق الششتري معلوم بها][5] .

ولد الششتري سنة 610هـ. وقد حفظ القرآن الكريم منذ صغره، ثم سلك مسالك علماء المسلمين في دراستهم، فدرس الفقه ثم انتقل منه إلى الحكمة، وانتهى به المطاف إلى دراسة الصوفية علماً وعملاً، ويشير الغبريني في كتابه (عنوان الدراية) إلى منهج دراسته هذه حين يقول: [الفقيه الصفي من الطلبة

(3) مقدمة ابن خلدون ـ ص 408.

(4) ديوان الششتري ـ د. سامي النشار ـ ص 6.

(5) نفح الطيب ـ ج7 ـ ص 161.

المخلصين، والفقراء المنقطعين، له علم بالحكمة، ومعرفة بطريق الصوفية][6]
ويقول المقري في نفح الطيب عن الششتري، هو: [عروس الفقهاء وأمير المتجردين وبركة لابس الخرقة، كان مجوداً للقرآن الكريم، عارفاً بمعانيه من أهل العلم والعمل][7].

وذكر الغبريني معرفة الششتري بالعلوم الشرعية قائلاً:

[إنه كان على معرفة كاملة بالسنة والحديث والفقه والأصول][8] أما أساتذته في علم الشرع فلا يُعلم عنهم شيء، أما الفلسفة وعلم التصوف فقد درسهما على أستاذه ابن سبعين[9]، ويروي أنه كان أعلم الناس في زمانه بعلم التصوف، وكان الششتري أوفى الناس لأستاذه ابن سبعين، إلى درجة أن العامة حين كانوا يفضلون الششتري على أستاذه، يردهم قائلاً: [إنكم تفعلون هذا لقصوركم عن فهم حقيقة الشيخ][10] يعني ابن سبعين.

شاعريته:

أما معرفته بالشعر وبخاصة الموشحات والأزجال الأندلسية، فكانت على جانب كبير من العمق، عرف ابن قزمان واستعار كثيراً من معانيه، كما استعار بعض خرجاته من ابن زيدون وغيره[11] واستخدم كل هذه الأشعار الدنيوية والغزلية منها في أغراض صوفية، وحملها من المعاني الصوفية ما لم يقصده أصحابها الأصليون.

والششتري أول من استخدم الزجل في التصوف، كما كان محيي الدين بن عربي أول من استخدم الموشح فيه، وللرجلين فضل السبق كل في ميدانه، إلا

---

(6) عنوان الدراية ـ ص 1140.

(7) نفح الطيب ـ ج7 ـ ص 160.

(8) شرح القصيدة النونية لابن عجيبة ـ ص 3.

(9) انظر ترجمة ابن سبعين في فوات الوفيات ـ ج2 ـ ص 253.

(10) ديوان الششتري ص 12 ـ ت. إحسان عباس.

(11) المصدر السابق.

أن الفرق واضح في أن الششتري حاول التعبير ببساطة في أزجاله، أما ابن العربي فكان يتعسف تواشيحه ويتكلفها، ويأتي فيها بالعبارات الحوشية المتكلفة الغريبة ويكفي الششتري أن لسان الدين بن الخطيب كان يقلده في كثير من أشعاره، وقد شهد له ابن عباد ـ الشاعر الأندلسي المعروف ـ بالقيمة الفائقة في شعره ومعانيه. يقول:] وأما أزجال الششتري ففيها حلاوة وعليها طلاوة، وأما مقطعات الششتري وأزجاله فلي فيها شهوة وإليها اشتياق، وأما تحليتها بالنغمة والصوت الحسن فلا تسل، فإن قدرتم أن تقيدوا ما وجدتموه منها فافعلوا ذلك][12].

ومع ذلك فقد بقيت دراسة شعر الششتري مهملة لم تظفر بعناية الباحثين إلى أن ذكره الأستاذ ماسنيون المستشرق في نشرته لديوان الحلاج على أنه أحد الصوفيين الذين ذكروا ومجدوا الحلاج، وقدم قصيدتين من قصائد الششتري أورد مستخرجات من شعره في كتابه المذكور[13]. وفي سنة 1945م. نشر الدكتور علي سامي النشار مقالاً عن الششتري في مجلة الأديب البيروتية عدد سبتمبر 1955م. الجزء التاسع السنة الثالثة، تحت عنوان: (صوفي أندلسي مجهول) نبّه فيه إلى أهمية الششتري العظمى في تاريخ التصوف ومكانته الممتازة بين شعرائه.

ثم بدأ الدكتور النشار السالف الذكر دراسته للدكتوراه في سنة 1948م. التي كانت بعنوان «فلسفة الششتري ومدرسته»، فقد جمع النسخ المخطوطة من ديوانه في مكتبات العالم، وحققه ودرس شعره وحياته وبذلك قدم للتصوف خدمة جليلة نفض فيها تراب الزمن عن صوفي كبير وشاعر له قيمته بين شعراء الفلسفة والتصوف.

تقلبه في المذاهب الصوفية:

بدأ الششتري حياته العلمية بالتجارة والترحال، وذلك حين رحل إلى بلاد عدة في الأندلس ومراكش قبل أن يدخل طرق الصوفية، ويروي أنه في إحدى

---

(12) مقدمة ابن خلدون ـ ج1 ـ ص 67.

(13) الديوان ـ ص 5.

رحلاته حضر حلقة من حلقات المدينية، نسبة إلى الصوفي الكبير شعيب أبي مدين[14]، وأخذ التصوف عن هذه الطائفة، وقد أثرت المدينية على الششتري في بدء حياته الصوفية تأثيراً كبيراً، وعبر عن هذا في بعض المواضع من شعره، ومنها قوله في افتخار أبي مدين على غيره بالتجليات الربانية:

كساء شعيبٍ ثوب جمع لذاته يجرُّ على حساده الثوب والرُّدنا

وكان ينصح المريدين باتباع طريقة أبي مدين، يقول في بعض أزجاله:

يا مريدين اتبعوا الحقيقة واستمسكوا بالعروة الوثيقة

وقولوا كيف قال شيخ هذي الطريقة سيدي أبو مدين

الله يرضى عنو ملك قلبي مَنْ أنا بِعَيْنُو[15]

وقد تنبه مؤرخو الششتري إلى تأثير المدينية في حياته، فعبروا عنه بالمِدْيَنيّ، وقد تشابهت أشعار الرجلين إلى درجة أن أشعاراً كثيرة لأبي مدين نسبت في ديوان الششتري على أنها له[16] ولعل تأثره بأبي مدين والمدينية هو الذي جعله يتبرأ من نظرية الحلول في آخر حياته[17]، وسواء صح هذا باطناً أم أن الششتري فعل هذا في الظاهر فقط، فإن صلاته بالمدينية كانت على أقوى ما تكون الصّلات.

أما اتجاه الششتري نحو التصوف الفلسفي الذي يعتنق مذهب وحدة الوجود، فإنه حصل عندما اتصل بعبد الحق بن سبعين زعيم هذا المذهب، وذلك عندما قابله في مدينة بجاية سنة 648 هـ[18].

أُخذ الششتري بعظمة ابن سبعين وفتن به، وكان الششتري دونه في السن،

---

(14) انظر ترجمة أبي مدين في كتاب (الأعلام) للزركلي - ج3 - ص 244. وشذرات الذهب - ج4 - ص 303.

(15) الديوان - ص 258.

(16) المصدر السابق. ص 8.

(17) نبذة عن حياة الششتري لأبي الفضل الغرناطي - ص 450.

(18) الديوان ص 9.

وقد دعاه ابن سبعين إليه بكلمات صوفية رهيبة جعلت الششتري ينجذب إليه بسبب ما كان يُسمي به بعض أشعاره من مثل: (مغنطيس النفوس) و(إكسير القلوب)، وقد دعا الششتري نفسه «عبد ابن سبعين» ويروى أن ابن سبعين صاح في وجه الششتري قائلاً: [إن كنت تريد الجنة فاذهب إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلمّ إليّ] وقد تبع الششتري الشيخ ابن سبعين وفني فيه الفناء الكامل.

ومن التكاليف التي كلّف بها ابن سبعين الششتري في مجال الاختبار أنه أعطاه علماً وطلب منه أن يتجول في الأسواق قائلاً ومغنياً:

بديت بذكر الحبيب وعيشي يطيب

ونجح التلميذ في اختبار شيخه، ومضى يغني في الأسواق هذا البيت، ولكن لم يستطع في اليومين الأولين أن يضيف شيئاً إلى مطلع الزجل الذي علمه إياه أستاذه، وفي اليوم الثالث فتح الله عليه وأكمله:

لما دار الكاس ما بين الجلاس

عنهم زال الباس

سقاهم بكأس الرضا عفا الله عما مضى[19]

وقد صحب الششتري شيخه في رحلاته المتعددة، ويشير الششتري إلى شيخه في بعض قصائده، ومن ذلك أن ابن سبعين كان يكتب عن نفسه: ابن O ويعني بهذه الحلقة: الدارة التي هي تشبه الصفر في الأرقام العربية، وهي في حساب المغاربة: سبعون فكلمة اجتمعنا بالدارة (العبارة التي وردت في القطعة) معناها: اجتمعنا بابن سبعين، يقول:

اشتياق الِح أسباني في بحور الشوق أرماني

باحث الأسرارا قد سقانا من ذي الخمرة

واجتمعنا بالدارا بالغرام سكارا

الصلاة على التهامي هو كنزي وغرامي

(19) الديوان ـ ص 10.

وفي نهاية رحلة من رحلات الششتري إلى (ملقا) انتقل منها إلى طرابلس الغرب حيث عاش مدة فيها[20] وقد أدهش الششتري أهل طرابلس بعلمه الواسع في الفقه والسنة، فعرضوا عليه قضاء المدينة، فأبى وامتنع، فاستحمقوه ونسبوه للجنون، فمضى الشيخ الششتري إلى السوق وأخذ ينشد قائلاً: [21]

رضي المتيَّم في الهوى بجنونه ... خلوه يُفني عمره بفنونه

لا تعذلوه فليس ينفع عذلكم ... ليس السُلُوّ عن الهوى من دينه

قسماً بمن ذكر الحبيب من أجله ... قَسَم المحبّ بحبّه ويمينه

ما لي سواكم غير أني تائب ... عن فاترات الحب أو تلوينه

ما لي إذا هتف الحمام بأيكة ... أبداً أحن لشجوه وشجونه

ثم رحل الششتري إلى مصر حيث أقام بها معتكفاً بالجامع الأزهر، كما يذكر هو نفسه في إحدى قصائده بالديوان، واتخذ مريدين كانوا يجتمعون به في الأزهر أحياناً، وأحياناً أخرى بباب زويلة[22].

كانت مصر تزدحم إبان ذلك الوقت بعدد كبير من الصوفية وعلى رأسهم أبو الحسن الشاذلي، ولا نعلم علم اليقين هل تقابل الرجلان أو لم يتقابلا، غير أنه من المحتمل أن الششتري قابل بعض تلامذة الشاذلي، وأنه حفظ لهم في نفسه احتراماً عميقاً، وقد تردد هذا في شعره، حين قال: (شيوخي هم الشاذلية)[23].

وقد عُدَّ الششتري فيما بعد شاذلياً، واحتل مكاناً في سلسلة رجال الطريقة، وأدى الششتري فريضة الحج عدة مرات، وزار النبي ﷺ كما هو ظاهر في شعره، واجتمع بشيخه ابن سبعين هناك، ثم سافر إلى الشام عام 650هـ واجتمع في دمشق بالنجم بن إسرائيل الصوفي المشهور[24].

---

(20) شرح النصيحة للشيخ أحمد الزروق - ص 2 - 3.

(21) الديوان ص 10.

(22) المصدر السابق نفسه.

(23) المصدر السابق - ص 11.

(24) نفح الطيب - ج7 - ص 162.

وفي صحراء مصر والشام تردد على كثير من الأديرة، وقابل الكثير من الرهبان والشمامة، وعرف الكثير عن طقوسهم وعاداتهم، وضمن هذا في شعره، ويبدو أن هذا أثار عليه ثائرة الكثيرين من فقهاء عصره وممن بعدهم، بحيث نرى عبد الغني النابلسي يقوم بالدفاع عن الششتري في رسالته التي ألفها لهذا الغرض بعنوان: (رد المفتري عن الطعن في الششتري)[25].

ومن اطلع على قصيدة وصف فيها الششتري الرهبان والأديرة والشمامة والصلبان والزنانير والخمور، وطلبه الخمرة من الرهبان، وامتناعهم عنه، وشرطهم عليه بأن يدخل في سلكهم: يرى كيف استعصم الششتري واعتز بإيمانه وصوفيته وسأعرض الحوار الذي دار في هذه القصيدة مع الرهبان:

ولما أتيت الدَّيْر أمسيت سيدا ... وأصبحت من زهوي أجر به الذيلا
سألت عن الخمار أين محله ... وهل لي سبيل للوصول به أم لا
فقال لي القسيس ماذا تريده ... فقلت أريد الخمر من عنده أملا
فقال وراسي والمسيح ومريم ... وديني ولو بالدر تبذل به بذلا
فقلت أريد التبر للدر قال لا ... ولو كان ذلك التبر تكتاله كيلا
فقلت له أعطيك خفي ومصحفي ... وأعطيك عكازاً قطعت به السبلا
وهاك حَرَمداتي وهاك شمُيلتي ... وها دستماني والكُشيكل والنعلا
وها سر مفهومي وعود أراكتي ... وقنديل حضراتي أنادمه ليلا
فقال شراب جلّ عما وصفته ... خمرتنا مما وصفت لنا أغلى
فقلت له دع عنك تعظيم وصفها ... فخمرتكم أغلى وخرقتنا أعلى
على أننا فيها رأينا شيوخنا ... وفيها أخذنا عن مشائخنا شغلا
وفيها لنا سرٌّ أدرناه بيننا ... وفيها لنا سر عن السر قد جلا

ويخضع القسيس ويطلب من الششتري لبس العباءة، والششتري يشترط عليه شروطاً إذا أراد لبس عباءة الصوفية:

فقال عسى تلك العباءة هاتها ... فقد أثبتت نفسي لها الصدق والعلا

(25) مخطوطة بمكتبة البلدية بالإسكندرية رقم 503.

فقلت له إن شئت لبس عباءتي تطهر لها بالطهر واختر لها أهلا
وبدل لها تلك الملابس كلها ومزّق لها الزنار واهجر لها الشكلا

ويخضع القس لطلب الششتري الأول محاولاً مناولته الخمرة غير أن الششتري يرفض هذه الخمرة مصححاً الغرض الذي يقصده:

فَنَاوَلَنِيها: قد أبحتك سرّها ونَاوَلنيها في أباريقها تُجلى
فقلت له ما هذه الراح مقصدي ولا أبتغي من راحكم هذه نيلا
ولكنها راح تقادم عهدها فما وصفت بعد ولا عرفت قبلا
أقر بأن الله لا رب غيره وأن رسول الله أفضلهم رسلا
عليه سلام الله ما لاح بارق وما دام ذكر الله بين الورى يتلى

وقد خَلَفَ الششتري أستاذه ابن سبعين بعد وفاته ـ على ما يرى المقري ـ في الإمامة على الفقراء والمتجردين وكان يصحبه في أسفاره ما يزيد على أربعمائة فقير[26]، وكوّن لنفسه طريقة خاصة أضحت فيما بعد تعرف بـ(الششترية)، ويبدو أنها أثرت في الفقراء تأثيراً بالغاً فاق تأثير السبعينية، وكان الفقراء يفضلون الششري على شيخه ابن سبعين كما ذكرنا سابقاً.

قضى الششتري الفترة الأخيرة من حياته متنقلاً بين سواحل الشام ومصر، وقد عاش فترة من الزمن في رباط القلندرية في دمشق، وشارك في الحروب الصليبية ضد الغزاة الطامعين[27].

وقد مرض الششتري في رحلته الأخيرة في مصر، واشتد به مرضه بالقرب من دمياط في مكان يقال له الطينة، وقد سأل أتباعه عن اسم المكان، فلما قيل له الطينة لفظ عبارته المشهورة: (حنت الطينة إلى الطينة) ولما توفي حمله أتباعه من الفقراء على أعناقهم إلى دمياط حيث دفن فيها[28].

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن الششتري تقلّب في المذاهب الصوفية المختلفة: من مدينية إلى سبعينية ثم إلى شاذلية حتى خلص قبل وفاته إلى مذهب

(26) نفح الطيب ـ ج7 ـ ص 102.
(27) الديوان ص 12.
(28) المصدر السابق.

خاص به أسند إليه فيما بعد، وأصبح يدعى بالطريقة الششترية، وقد انتشرت طريقته في كثير من بلاد العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، شماله وجنوبه.

مكانته الصوفية:

يرى الدكتور علي النشار أن أول من تنبه إلى أهمية الششتري ومذهبه الصوفي - من بين مؤرخي الفكر الإسلامي الأقدمين - هو تقي الدين بن تيمية، فقد ذكر أن الششتري واحد من كبار صوفية وحدة الوجود الذين أثروا بالغ الأثر في إقامة المذهب ونشره، وقد أشار ابن تيمية إلى أن الششتري كان صاحب أزجال له تأثيرات قوية على عامة الناس[29].

أما ابن خلدون فقد تحدث عن أهمية الششتري في الأندلس وشمال إفريقيا في مقدمته، وذلك في معرض حديثه عن لسان الدين بن الخطيب، رجل الأندلس الكبير، فقد ذكر أن ابن الخطيب: كان ينظم الزجل في أغراض التصوف وينحو منحى الششتري[30] وهذا يدل على ما كان للششتري من اعتبار كبير في الأندلس، جعله رأس مذهب في نظم الأشعار الصوفية الملحونة. وما زال أثر الششتري باقياً في شمال إفريقيا حتى الآن، كما أن المريدين يتواصون على إنشاد قصائده في الحضرة. ومن يزور مراكش يرى بأم عينه الأثر العظيم للششتري في زوايا الصوفية فيها.

ولا يقتصر أثر الششتري على مراكش وحدها، فشعره معروف في تونس ينشده صوفيتها، كما أن آلة موسيقية تستخدم في السماع الصوفي وغير الصوفي تنسب إلى اسمه هناك، ويقال لها حتى عصرنا الحاضر: الششترية[31].

أما بلاد ليبيا فللششتري فيها الأثر العظيم، فزوايا الصوفية هنا حافلة بأذكار وأوراد الشيخ أبي الحسن الششتري، ولا ننسى أنه نزل بها وطلب منه أهل طرابلس تولي قضاء المدينة، إلا أنه امتنع عن ذلك كما قدمنا.

---

(29) مجموعة الرسائل والمسائل - ج1 - ص 67 - ط بيروت - سنة 1270 هـ.

(30) مقدمة ابن خلدون - ص 548.

(31) الديوان - ص 4.

ولغرام أهل ليبيا بقصائد الششتري ونوباته ومألوفه: تناسى المريديون في الزوايا شخصية الشيخ الششتري، وأصبح لفظ الششتري يطلق عندهم على الأشعار والأزجال فقط.

أما مصر فقد أثر الششتري فيها، وشعره يتوارثه الشاذلية بدمياط حتى الآن، وينشدونه في الحضرة، وكذلك الأمر في الشام وجاوة وسومطرة واليمن[32].

وقد حظي الششتري بعناية المستشرقين منذ القرن الثامن عشر إذ قام المستشرقان الهولنديان (شالتنب، ولمث) بنسخ ديوانه بخطيهما، وبقيت دراسة شعر الششتري مهملة إلى أن نشر د. علي النشار مقالاً في مجلة الأديب البيروتية بعنوان: (صوفي أندلسي مجهول) في عدد سبتمبر 1944م. نبهت هذه الدراسة إلى أهمية الششتري العظمى في تاريخ التصوف الإسلامي ومكانته الممتازة بين شعرائه.

المصطلحات الصوفية في شعره:

تتردد في شعر الششتري كثير من الألفاظ والمصطلحات الصوفية التي تحتاج إلى استخراج وتعمق، ومع هذا فقد حاول كثير من الشراح تفسير هذه الألفاظ وبيان معانيها، ومن بينهم عبد الغني النابلسي، وقد ألف كتاباً أسماه: «رد المفتري في الطعن على الششتري» وقد أشرت إلى ذلك سابقاً ومن بين هؤلاء الشراح: أبو الفضل الغرناطي، والشيخ علوان الحموي وللوقوف على بعض هذه المصطلحات، نستعرض بعض الأشعار يقول الششتري:

بسمل بكأسك هذا اليوم مفتتحا   فجر المعارف في شرق الهدى وضحا

بسمل بكأسك، أي اجعل كأسك في مقام البسملة، أي؛ بسم الله الرحمن الرحيم، أي ابدأ بكأسك، والكأس هو: كأس المعرفة[33] ويقول:

---

(32) المصدر السابق نفسه.

(33) هذا المعنى وغيره: مأخوذ من مقدمات القصائد في الديوان.

إن كنت تنصفه فاخلع عذارك في زمانه الفرد لا تنفك مصطحبا

خَلع العذار: اصطلاح صوفي - يتردد كثيراً في أشعار الششتري وهو: أن يتجلى الحق على العبد تجلّياً، يقتضي من ذلك التجلي أن يتيه ويتحدى بها، فتظهر منه الشطحات.

وكثيراً ما يتعرض للحديث عن (الدّير) ويقصد به: السكون كما يرى عبد الغني النابلسي، ويعني بخليفة الدير: الإنسان الكلي، مظهر التجلي ومسرحه.

ومعنى (شماس لطيف): تجلى الجمال والحق في صورة إنسانية لطيفة على هيئة شماس - يقول:

شربناها بدير ليس فيه سوى الحلاج في خلع العذار
نشأ في القوم شماس لطيف فجُرَّ الذيل في ثوب الوقار

وعامة الصوفية عندنا الآن يعلمون تمام العلم أن الشيخ الششتري عندما يتحدث في الغزل، ويخص بالذكر اسم ليلى فإنه لا يقصد بذلك إلا الكعبة المطهرة، وهذا معنى لا يخص الششتري وحده بل عام عند أغلب شعراء الصوفية، يقول الششتري:

من يرى حسن ليلى والجمال المهولْ
سكرت أهل المحبة كل واحد يقولْ
هذه كعبة الله وعنها نحولْ

ويقول في موضع آخر:

إن زرت ليلى يهون أمري ويبدل الله عسري يسرا
يا مالك الملك أجبر لي كسري يا سيدي واقبل الوسيلا
قصدي في ليل أراها تجلى في ثوبها البهيج الكحيلا

ومع هذه المصطلحات الصوفية فالملاحظ لشعر الششتري يرى أن أغلبه انطلاق إلى الذات العلية، وصبوة إلى نور المعرفة اللدنية وتحدٍّ وتيه على سائر الخلق بما يتمتع به من تجليات وفيوضات ربانية يقصر عامة الناس عن الإحساس بها.

أوراده وأوراد الشاذلي:

ذكرت فيما سبق أن الششتري عندما رحل إلى مصر اتبع طريقة الشاذلية، وأنه حفظ لهم احتراماً في نفسه، بذلك اعتبر الششتري فيما بعد شاذلياً، واحتل مكانة في سلسلة رجال الطريقة، واستمر على ذلك حتى كوّن لنفسه أتباعاً من الفقراء والمجردين كانوا يصحبونه في أسفاره، وكان عددهم يزيد على أربعمائة فقير، وبذلك أصبح إماماً لطريقة جديدة هي الطريقة الششترية.

ونظراً لأن آخر طريقة انضم إليها قبل تكوين طريقته هي الطريقة الشاذلية، فإني رأيت من الأفضل الموازنة بين أوراد الطريقتين، والوقوف على توسلات الرجلين، ليتميز الفرق بين الرجلين، ولتتضح السمات بين الطريقتين.

وأهم ما روي عن أبي الحسن الشاذلي من الأحزاب والأوراد والأدعية والأذكار ما يعرف بالحزب الكبير، وحزب البر، فالأول مبدوء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [سورة التوبة، الآية: 112].

والثاني مبدوء بقوله: يا الله يا عظيم يا حليم يا عليم، أنت ربي وعلمك حسبي، فنعم الرب ربي، ونعم الحسب حسبي. ويعزى إليه حزب النور، وهو مبدوء بعد الاستعاذة بقوله: يا نور يا حق يا مبين، افتح قلبي بنورك، وأخيراً حزب الفتح والأنوار، يقول فيه: اللهم إنا نسألك يقيناً لا ضد له ونسألك توحيداً لا يقابله شرك، وطاعة لا تقابلها معصية، ونسألك محبة لا لشيء ولا على شيء، وخوفاً لا من شيء ولا على شيء[34].

ومن خلال تتبعي لأوراد الشاذلي وأدعيته وأذكاره لم أعثر له على شعر في هذا المضمار. أما أوراد أبي الحسن الششتري، فكانت مقطعات وأشعاراً وأزجالاً، ويبدو أن الششتري ألفها حين بدأت طريقته تتخذ شكلها النهائي. يقول في بعض أوراده:

---

(34) الأدب الصوفي في مصر - ص 7 - د. علي صافي حسين.

نستفتح بذكر رب العالمين　　ونصلي على إمام المرسلين
ونرضى عن الصحابة أجمعين
باسم الله باسم الكريم نستفتحو　　ونصلي على محمد فنربحو
ونرضى عن الصحابة ننجحو
السادة أهل الصفا وأهل اليقين　　أصحاب الهادي إمام العالمين
يا حضار صلوا على زين البشر　　المختار المصطفى سيد مضر
نبع الماء من وسط كفه وانهمر
نبع الماء من وسط كفه اليمين　　وسقى به جيوشاً كانوا عاطشين
من بركات أحمد إمام المرسلين

ويقول في قطعة أخرى:

يا عالماً بالحال　　حالي ما يخفاك
يا نعم المولى　　داويني بدواك
يا حادي السرى　　في جنح الظلام
مهلاً كي ترى　　من يبدي السلام
مصباح الأمة　　مزيل الغمة
طه المختار　　مفتاح السرور
يا الله فارزقنا　　زورة للمختار
ثم طوّفنا　　كعبة الأنوار[35]

ويقول في أخرى:

باسم الله نبدأ قولي　　واسم الكريم باب الله
وعلى الله نفني عمري　　والخاتمة رسول الله
النور طالع يتلالا　　من قبة الهادي الأمجدا
خليني في ذي الحالا　　واثبتني يا محمد[36]

---

(35) الديوان ـ ص 429.

(36) الديوان ص 434.

وهذا بعض يسير مما وجدناه في ديوانه من الأوراد والمدائح والأذكار، ولم أعثر له على ورد كتب نثراً والصبغة الغالبة على هذه الأزجال صبغة دينية تقليدية، واتجاه روحي إلى مقام الرسول ﷺ، وليس هناك إلا مقطعات قليلة في وحدة الوجود، وليس هناك تشوف إلى الحقيقية المطلقة، أو إلى المطلق من حيث هو مطلق.

وعلى الرغم من أن الشاذلي لم يثبت أنه خلف في أوراده وأدعيته شعراً، بل كلها نثر. وأن الششتري تناول أدعيته وأوراده وصورها نظماً وزجلاً، فإن الشاذلي في نثره صور لنا في وضوح قدرته الفائقة على التعبير عما كان يختلج في نفسه من إحساس، وما ينفعل به قلبه من وجدان، كما أن أذكاره وأحزابه تنم عن إبداع فني وقدرة على التعبير ـ بصورة رائعة ـ عن الانفعالات العاطفية والحالات الوجدانية، وومضات الشعور.

المصادر والمراجع

1 ـ **الأدب الصوفي في مصر**، د. علي صافي حسين.

2 ـ **الأعلام**، الزركلي.

3 ـ **التصوف المقارن**، د. محمد غلاب.

4 ـ **ديوان أبي الحسن الششتري**، جمع وتحقيق د. سامي النشار.

5 ـ **رد المفتري على الطعن في الششتري**، عبد الغني النابلسي.

6 ـ **الرسالة العلمية**، ابن ليون.

7 ـ **شرح القصيدة النونية**، ابن عجيبة.

8 ـ **شرح النصيحة**، أحمد الزروق.

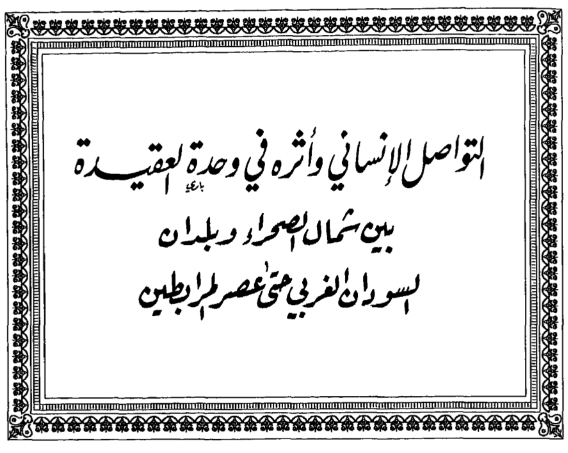
9 ـ **عنوان الدراية**، الغبريني.

10 ـ **فوات الوفيات ـ تحقيق إحسان عباس**، أبو الفضل الغرناطي.

11 ـ **المقدمة**، ابن خلدون.

12 ـ **نبذة عن حياة الششتري**، أبو الفضل الغرناطي.

13 ـ **نفح الطيب**، المقري.



د. مسعود عبد الله الوازني

الصلات الإنسانية بين شمال الصحراء وجنوبها

إن عمق الصلات الإنسانية بين سكان القارة الإفريقية قديم قدم الإنسان الذي عمر هذه القارة وتنقل بين أرجائها وذلل صعابها واكتشف مسالكها ونعم بخيراتها واستخرج كنوزها، وقد تواصلت تلك العلاقات عبر الزمن في نمو واطراد يقوي وشائجها الانتماء وتداخل الهجرات ويزيد من رسوخها قسوة الطبيعة واختلاف الإنتاج وتباين مصادر المياه التي فرضت ذلك اللون من ألوان التكامل بين سكان القارة عن طريق التنقل بين أرجائها وتبادل الإنتاج سواء عن طريق المقايضة أو العملة بعد اكتشافها. وإن ما يقال من أن الصحراء كانت حاجزاً طبيعياً أسهم في عزلة إفريقيا السوداء طوال فترات التاريخ مما حال دون

تلاقح الحضارات[1] لا يزيد عن كونه محض ادعاء لا يمكن قبوله أو اعتماد ما جاء فيه وبخاصة بعد أن أثبتت الدراسات أن الصحراء كانت في وقت ما خصبة ثم أقفرت. وعلى الرغم من الوقت الذي تحولت فيه المنطقة إلى صحراء فإنها لم تكن مهجورة تماماً بل كانت تمتلىء بالحياة[2].

وقد دلت بعض الحفريات والكهوف، وبعض بقايا من رسوم الحضارة القبصية أو القفصية التي عثر عليها الآثاريون والجيولوجيون في الصحراء على قيام حضارة مزدهرة في العصور القديمة[3] وحتى بعد حدوث تلك التحولات المناخية الكبرى فقد استطاع الإنسان الإفريقي في ظل ذلك التواصل أن يقهر تلك العوامل عن طريق إيجاد مسالك بديلة وطرق جديدة تصل سكان شمال القارة بوسطها. وإن افتقارنا إلى الوثائق التاريخية التي تتحدث عن الصلات في تلك العصور الموغلة في القدم لا يدل على عدم وجودها ثم إن التدون (تدوين الوثائق) في حقيقة الأمر يعد مظهراً حضارياً لم يصل إليه الإنسان إلا في فترات وعي حضاري متقدم.

ومع ذلك فقد أمكن في هذا العصر بعد تقدم الدراسات التاريخية وعلم الحفريات أن يكتشفوا عمق تلك الصلات ويضعوا حداً لكل ما يثيره علماء الغرب من شكوك عن طريق تقسيم إفريقيا دونما تعليل واضح إلى قسمين: إفريقيا السوداء وإفريقيا البيضاء بقصد إيهام الأفارقة أنفسهم بدور الصحراء في عزلة شمال القارة عن جنوبها، والتأثير في عقل القارىء بالإيحاء الدائم إليه بأن كلا هذين القسمين قد مر بمراحل مختلفة من التغير والتطور، وأن كليهما قد أحدث مؤسسات وأظهر ثقافات متغايرة. ونتيجة لهذا الاختلاف فليس هناك

---

(1) د. بلقاسم الحناشي/ مدخل إلى تاريخ الإسلام والسودان الغربي/ نشر مجلة المرجع/ السنة الأولى/ العدد الثاني. ذو الحجة 1402 هجرية - 1982م) إصدار جمعية قدماء الزيتونة ص 52.

(2) د. أ. م. كاني/ مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال إفريقيا ووسط السودان بين سنة 700م و1700م مع إشارة خاصة إلى كانم بورنو وأرض الهوسا - مجلة البحوث التاريخية السنة الثالثة العدد الأول يناير 1981 - مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية - ص 10.

(3) د. بلقاسم الحناشي المرجع السابق ص 60.

شيء مشترك بين السكان في هذين القسمين[4] بل ربما لجؤوا إلى اتخاذ لون البشرة والشكل عموماً إلى جانب العوائق الطبيعية وانعدام الوثائق التي تحكي عن تلك الصلات القديمة من بين المقاييس المعتمدة في التدليل على نفي الصلات الاجتماعية، فوصفوا الماندنجو بأنه طويل نحيل تقاطيعه تقرب من السحنة القوقازية غزير شعر اللحية إذا قورن بسائر الزنوج والبشرة خفيفة السمرة، ووصفوا قبائل الولوف التي تشغل المناطق التي تمتد إلى الجنوب من نهر السنغال بالتقاطيع الزنجية الشديدة السمرة وقالوا عن السوننك إن بشرتهم لم تتغير بعض الشيء إلا بعد اختلاطهم بغيرهم من العناصر ولا سيما البربر[5] بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين نسبوا اكتشاف القارة إلى جهود البعثات الغربية. وكأن القارة قد ظلت مجهولة حتى لدى أبنائها تنتظر رحمة هؤلاء حتى يخرجوها إلى عالم الوجود، أو أن يكونوا شهود إثبات ونفي لتلك الأصول المشتركة بين سكان القارة فما أقروه منها صار معتداً به وما أنكروه دخل دائرة العدم. إن مثل هذه الادعاءات التي يثيرها الغرب ومن سار في ركابه يدحضها الواقع نفسه، فالصحراء قد ظلت غنية بواحاتها ومسالكها لم يغادرها العمران البشري بعد رغم ما يقال عن قسوتها وصعوبة الحياة فيها.

حقاً إن الوثائق التاريخية التي يلوح بها أمثال هؤلاء ليوهموا بها من تنطلي عليهم مثل هذه المؤامرات تبدو مهمة، ولكن ذلك لا يعني أن الصلاة لم تكن قائمة قبل ظهور تلك الوثائق أو العثور عليها أو أنها تساوقت معها. وإن أقصى ما يمكن أن نستخلصه من تلك الوثائق عند العثور عليها في أي مرحلة تاريخية أن نتخذها شاهد إثبات على قدم تلك الصلات الاجتماعية ومدى عمقها، وبخاصة في قارة متجانسة لم تحل العوائق الطبيعية دون اطراد تلك الصلات واستمرارها. وقد أرغمت هذه العلاقات القوية الباحثين على الاعتراف بالصلات

---

(4) د.أ.م كاني مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية، بحث منشور مجلة البحوث التاريخية العدد الأول يناير 1981م ص 9 بتصرف. انظر د. عصمت عبد اللطيف دندش. دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا. ط1/ 1408 هـ دار الغرب الإسلامي بيروت ص 45 ـ 46.

(5) انظر: الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش/ دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا ـ ط1/ 1408 ـ 1988 دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ص 45 و46.

المشتركة بين سكان شمال الصحراء وجنوبها وبالعرب عموماً وقد أكد بوفيل (Boville) بأن دماء الذين قدموا من الصحراء أو من الأراضي الممتدة إلى شمالها ما زالت تجري في عروق بعض شعوب السودان وكذلك فإن دماء السودانيين قد تركت آثارها في أهل الواحات في الصحراء وفي أهل المدن في الغرب[6] وهو ما أكده أيضاً (بعض المؤرخين المحليين من أهل السودان بقوله: إن أسراً معينة في بلاد السودان ترجع بأصولها إلى أرومة عربية[7] قد هاجرت من اليمن والعراق وأرض كنعان واستقرت في جنوب الصحراء. ويذهب سكان بورنو إلى القول بأنهم(ينحدرون من نسل سيف بن ذي يزن البطل العربي الذي هاجر من الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى أرض سيما (Sima) من أعمال كانم وأقام بها. وإن أسرة السيفيين هذه أي المنتمين إلى سيف بن يزن ـ قد حكمت منطقة كانم بورنو لمدة ألف عام تقريباً)[8] كما يؤكد الفولانيون أن أصولهم أتت من المشرق واستوطن أخلافهم جنوب المغرب في حوض السنغال ظاعنين ومستقرين، ويقال إن عقبة ابن نافع تزوج منهم ونسل مما جعل تلك القبائل تدخل الإسلام في القرن الأول الهجري بحكم تلك الصلة القوية التي تربطهم بالعرب وبعقبة بن نافع[9]. ثم إن ما لابس هذه الهجرات المتعاقبة والتنقلات الاضطرارية لظروف اقتصادية أو سياسية من اختلاط ومصاهرة لا يجعل تنظيم جدول زمني لكل مجموعة وحدها سهلاً، إضافة إلى أن الامتزاج بين هذه المجموعات قد بلغ أحياناً حداً انتهت فيه بعض العناصر إلى الانصهار الكلي[10]، وأصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل التمييز بين مجموعة وأخرى إلا بانفتاح اللوح المحفوظ.

---

(6) المصدر السابق/ ص 15.

(7) انظر: د. أ. م كاني/ المصدر السابق/ ص 15.

(8) المصدر السابق/ ص 11.

(9) انظر: د. حسن عيسى عبد الظاهر/ الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الفولاني ـ ط1/ 1412 هجرية ـ 1991م/ الزهراء للإعلام العربي ـ القاهرة/ ص 69.

(10) انظر د. حسن عيسى عبد الظاهر ـ الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الفلاني ط/ 1 1412 هـ ـ 1991م. ـ الزهراء للإعلام العربي ـ القاهرة ـ ص 69.

وإذا ثبت لدينا في بعض مراحل التاريخ ما أصاب تلك العلاقات بين سكان القارة من ضعف وفتور بسبب العوامل الطبيعية الكثيرة التي أسهمت إلى حد كبير في التقليل من فرص الاتصال كلما اتجهنا إلى الجنوب فإن ذلك لا يطعن في الأصول المشتركة بين سكان القارة، كما أن لون البشرة الذي يرجع إلى عوامل جغرافية متباينة لا يطعن هو الآخر في الأصول المشتركة، وإن الذين اتخذوا اللون أساساً للتفريق بين سكان القارة أو بينهم وبين غيرهم من سكان المعمورة اعتماداً على ما يسمى بجغرافية الأجناس فإن ذلك لا يعدو أن يكون محض ادعاء قائم على شعور الاستعلاء الذي حاول الغرب ومن سار في ركابه الترويج له بنظريات واهية ليس لها أساس من منطق أو دين. وإن أبلغ رد على هذه المزاعم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [سورة الحجرات، الآية: 13].

مسالك الاتصال:

لقد أصبحت الصحراء بعد تلك التحولات المناخية الكبرى التي سبقت الإشارة إليها تمثل حاجزاً كبيراً تصل مساحته (12 مليون ك.م مربع) اثنى عشر مليون كيلومتر مربع تمتد في شكل حزام يتوزع السكان بين شمالها وجنوبها ويطلق على سكان الجنوب المتاخمين للصحراء بدءاً من بلدان حوض السنغال غرباً حتى حوض بحيرة تشاد شرقاً السودان الغربي.

وبالرغم من تلك التحولات الجغرافية المتمثلة في ظهر بحار من الرمال مع قلة مصادر المياه وبعد المسافات التي تفصل الواحات الصالحة للحياة بعضها عن بعض وما ترتب على ذلك كله من صعوبات فإنها لم تحُل دون إرادة الإفريقي في قهر تلك العوامل وعدم الاستسلام لها تفانياً في سبيل أداء رسالة التواصل، وذلك عن طريق إيجاد مسالك تصل شمال الصحراء بجنوبها، تلك المسالك التي يرجح أنها كانت في تلك الفترات التاريخية المتباعدة متعددة، ثم بدأت تقل شيئاً فشيئاً تحت ظروف مناخية متغيرة إلى أن اختفى جلها ولم يبق منها سوى طرق محدودة ظلت محط أنظار الباحثين (يحاذي إحداها ساحل المحيط وتنتهي في السنغال (تكرور وسلّى)، والثانية من سلجماسة في جنوب

المغرب الأقصى مارة بتغازة وتنتهي في أودغست عند الحافة الجنوبية للصحراء الكبرى، وطريق ثالثة كانت تبدأ من تاهرت عاصمة الرستميين وتنتهي إما في تغازة وأودغست وإما في تادمكة المعروفة اليوم بالسوق وأما الطريق الرابعة فكانت تبدأ من إفريقية القيروان أو طرابلس الغرب وتمر بغدامس وتادمكة وتنتهي عند نهر النيجر أو في كانم منطقة بحيرة تشاد مارة بفزان[11] مع اختلافات يسيرة بين هذه المعابر من باحث إلى آخر، فهنالك من يرى أن طريق القيروان يمر مباشرة بغدامس غات ثم أغاديس ومنها يتفرع إلى مدن أخرى، أما طريق طرابلس فهو يمر بفزان ومنها إلى بيليما ثم يتفرع إلى عدة مناطق منها بورنو وكانم وأغاديس وإلى غيرها من المناطق، وأخرى تمتد من أوجلة إلى فزان ومنها إلى مناطق أخرى في السودان[12]. وإلى جانب هذه الطرق فمن المرجح أن هنالك مسالك فرعية أخرى كان يلجأ إليها سكان الصحراء تحت ظروف قاهرة. ومن يدري فلعل الجهود العلمية تكشف لنا مستقبلاً عن معابر أخرى قد غطتها بمرور الأيام الكثبان الرملية، ولم تعد صالحة للاستعمال، وإن هذه الطرق رغم قلتها فقد كان لها دور لا يجحد في المحافظة على استمرار حلقات التواصل الاجتماعي وعقد المبادلات التجارية لتغطية الأسواق الإفريقية والعالمية بما تحتاج إليه من المنتوجات ولا سيما الذهب[13].

وبالرغم من عمق هذه الصلات واستمرارها قديماً وحديثاً فإن الدكتور إبراهيم حركات قد أثبت أن التفاعل بين سكان الصحراء وجنوبها والأقطار المتاخمة لها يرجع إلى عهود سحيقة أي إلى مرحلة ما قبل التاريخ، لكنه عندما تحدث عن العصر الوسيط قال: (لا توجد دلائل قوية إلى الآن على وجود نشاط تجاري واسع قبل القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي بين أقطار الشمال

---

(11) الدكتور أمين الطيبي، بحث قدم في الندوة العالمية عن الحضارة العربية الإسلامية ودورها في تقدم الإنسانية التي عقدت في إشبيليا. نشر مجلة البحوث التاريخية العدد الثاني 1980.

(12) انظر: الدكتورة/ عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام وقيام دولة الفولاني ط1/ 1408 هجرية ـ 1988م. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت. ص 47 وما بعدها.

(13) د. إبراهيم حركات، دور الصحراء الإفريقية في التبادل والتنسيق خلال العصر الوسيط ـ نشر بمجلة البحوث التاريخية ـ العدد الأول ـ يناير 1981م. ص 27.

والجنوب عبر الصحراء[14] دون أن يبدي سبباً وجيهاً لضعف ذلك النشاط. وهو وإن بدا استنتاجه مقبولاً فيما أشار إليه من تفاعل في القديم فليس لديه على الأقل ما ينفي استمرار ذلك النشاط في العصر الوسيط، وبخاصة أن التبادل التجاري أو الصلات الاجتماعية لا يمكن أن تترك آثاراً ملموسة أو أن تدون في شكل وثائق يمكن الرجوع إليها فيما بعد بل من المؤكد أن الفترة التي سجلت تفاعلاً إيجابياً في القرن الثالث الهجري كفيلة بأن تجيب عما كان سائداً قبلها وكل الذي تميزت به عن سابقتها يتمثل في العنصر الجديد الذي أضيف إلى بقية العناصر وهو ما يجعل المقارنة غير عادلة. ولو توقف عند حركة المد الإسلامي لأدرك دور الدعوة والدعاة في تنمية تلك الصلات وتطويرها بشكل ملحوظ.

وأياً كان الأمر فإن القوافل التي كانت تجوب الصحراء عبر تلك المسالك لتغطية الأسواق أصبحت معابر للدعاة الذين يصحبون تلك القوافل في أول الأمر أو معابر لحركة الجهاد الإسلامي التي نشطت بعد استقرار الإسلام في شمال القارة. لا شك في أن دخول هذا العنصر الجديد قد ضاعف من حركة التواصل المعهودة بين شمال الصحراء وجنوبها.

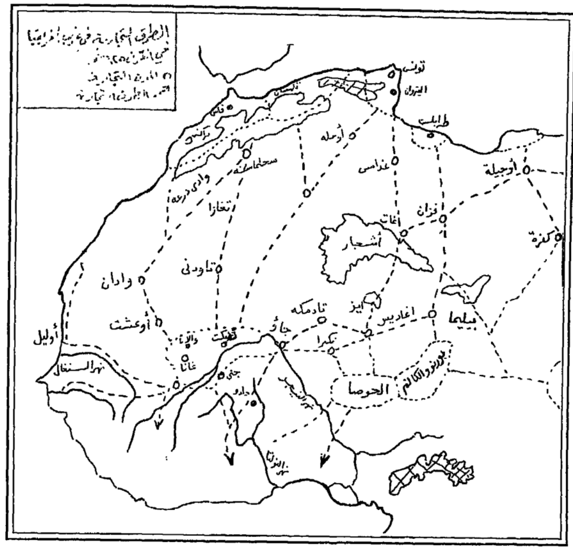
دخول الإسلام بلدان السودان الغربي:

لقد تضاعفت أهمية تلك المسالك وقوي تأثيرها بوصول طلائع الفتح الإسلامي شمال القارة، فلم تعد الصلات كما كانت في القديم تقتصر على العلاقات الإنسانية والمبادلات التجارية وإنما أصبحت بعد الفتح الإسلامي تحمل عبر مسالكها دعوة الحق التي لم يحل دون وصولها إلى تلك المناطق المتاخمة لجنوب الصحراء سوى تأخر وصول طلائع الفتح الإسلامي إلى شمال القارة وما إن تم لها فتح طرابلس حتى اتجهت بقيادة عقبة بن نافع إلى كاوارا[15] عبر الطريق الذي كان يربط ساحل طرابلس بكانم مروراً بفزان وفي رواية أخرى أن طلائع الفتح لم تتوقف عند كاوار وإنما واصلت تقدمها إلى كانم بورنو وتم

---

(14) المصدر السابق ـ ص27.

(15) انظر: د. حسن عيسى عبد الظاهر. مرجع سابق، ص 82 ـ 83.



لها فتحها (سنة 46 هجرية)[16] وهنالك رواية ثالثة تقول إن بني أمية أرسلوا جيشاً إسلامياً لفتح بلاد السودان الغربي في صدر الإسلام واستقرت ذرية هذا الجيش في بلاد غانا وبذلك يكون إسلام غانا في أول الفتح الإسلامي[17]. وربما هذا ما عناه أحمد بابا التنبكتي من أن الإسلام وصل إلى قلب السودان غرب إفريقيا في القرن الأول. . . بل لم يكد يمضي عام 60 هـ. حتى ظهر اثنا عشر مسجداً في مدينة غانا القديمة (كومبي صالح)[18].

وإذا كان المقصود بهذا الجيش الطلائع التي قادها عقبة بن نافع فيكون

(16) انظر: د. أ. م كاني، مرجع سابق ص 12 ـ 13.

(17) د. حسن عيسى عبد الظاهر، مرجع سابق ص 92.

(18) د. حسن عيسى عبد الظاهر، مرجع سابق، ص 91.

الجيش قد تجاوز المناطق التي أشارت إليها الروايتان السابقتان، وحتى إذا لم يكن الأمر كذلك وأخذنا بالرواية التي تقول إن عقبة بن نافع قد توقف عند كاوار فإن الدعوة الإسلامية لم تتوقف وإنما واصل الدعاة، وربما من الذين دخلوا الإسلام من كاوار أنفسهم، نشر الإسلام في مناطق أخرى عبر ذلك الطريق الذي يعد امتداداً طبيعياً منذ زمن بعيد بين طرابلس وكانم.

أما ما يروى من أن عقبة بن نافع كان في نيته أن يواصل تقدمه إلى الجنوب لو أعلمه أحد بأن هنالك عمراناً بشرياً بعد كاوار فهي رواية لا تتفق مع مركز كاوار التجاري الذي يربط بين الاتجاهين، إلى جانب قربها من السافانا ووقوعها على الطريق نفسه من طرابلس كانم المعروف لدى سكان تلك المناطق منذ أمد بعيد. وما دام الأمر كذلك فإن هنالك ما يدعو إلى البحث عن أسباب أخرى لذلك الانسحاب المبكر من تلك المناطق إذا علمنا أن طلائع الفتح لم تواجه في تلك الربوع أية مقاومة تذكر، ولم يقل أحد أنها لجأت إلى السيف، ولو واصلت تقدمها نحو الجنوب لأمكنها نشر الإسلام بأقل الخسائر التي لحقت بها في فتوحاتها لشمال القارة، فضلاً عن أن عقبة بن نافع ما كان له أن ينسحب وهو يرى امتداد الأرض أمامه وهو القائل عندما وقف على المحيط (اللهم إنك تعلم أني أريد ألا يعبد على وجه الأرض أحد سواك ولو كنت أعلم أن وراء هذا البحر أرضاً لوطأتها... اللهم اشهد أني بلغت عذراً)[19].

ولذا فإن اهتمام الفاتحين بشمال القارة قبل غيرها تحكمه عوامل أخرى ترجع إلى عدم توقع طلائع الفتح الإسلامي لأي خطر قد تهب رياحه من تلك المناطق. وحتى إذا لم يكن الأمر كذلك فإن الصدام مع تلك الشعوب، على فرض وقوعه، يأتي في المرتبة الثانية، أما الصدام الحقيقي فهو مع الروم وقد بدأت مراحله الأولى في الشام[20]. ولو لم يكن الأمر كذلك لاتجهت طلائع الفتح لنشر الإسلام في تلك المناطق عبر باب المندب والقرن الإفريقي، وهذا

---

(19) عبد العزيز الثعالبي/ تاريخ إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية ـ ط1/ 1407 هجرية ـ 1987م. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت/ ص 52.

(20) انظر: د. حسن عيسى عبد الظاهر/ المصدر السابق/ ص 89.

وحده كفيل بتفسير انسحاب طلائع الفتح من تلك الربوع واتجاهها نحو الشمال للقضاء على الخطر الحقيقي الذي كان يتهدد الإسلام والمسلمين.

وقد اصطدمت طلائع الفتح مع الروم في مواقع عديدة ولكنها تمكنت في النهاية من مواصلة تقدمها في اتجاه المغرب الأقصى ونشر الإسلام بعد تحرير تلك الشعوب من سيطرة الروم الدخلاء. وهنالك رواية تقول إن عقبة بن نافع قد أدرك مدينة نوال في المغرب الأقصى، وبذلك يكون قد توغل في ديار الملثمين الذين ينتشرون في المنطقة الممتدة من جبال درن إلى نهر السنغال. وهناك ابتنى مسجداً في مدينة ماسة، وقد ترك بين هذه القبائل بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام. ويبدو أنه أقر شيوخهم على ما بأيديهم من سلطة[21]. وهكذا تجد أن عقبة بن نافع لم يتجه للمرة الثانية نحو الجنوب، ولا أعتقد أن أحداً أشار عليه كما سبق بعدم وجود عمران بشري خلف تلك المواقع التي وصل إليها. وإنما كان الهدف من وراء ذلك كله يكمن في تثبيت دعائم الإسلام، وتعزيز وجوده في منطقة كانت تخضع للروم، وأهلها حديثو عهد بالإسلام، وهو ما يفسره استشهاد عقبة بن نافع سنة 46هـ وهو في طريق عودته إلى القيروان، فضلاً عن أن الروم لم يسنوا قانوناً يحرمون فيه على أنفسهم العودة إلى الشمال الإفريقي أو مهاجمة الفاتحين من جديد والتصدي لإيقاف المد الإسلامي الذي بدأ يكتسح المناطق واحدة بعد أخرى.

وسواء وصلت طلائع الفتح الإسلامي تلك المناطق المتاخمة لجنوب الصحراء أم توقفت عند مشارفها، فإنه من المؤكد أن استقرار الإسلام بالشمال كاف وحده في التعريف بالإسلام ونشره على أيدي التجار، عبر تلك الطرق التي كانت تربط بين شمال الصحراء وجنوبها (وبخاصة بعد أن أسلم الملثمون وكونوا دولة إسلامية مجاورة لبلاد السودان الغربي منذ القرن الثاني الهجري)[22]. ولا نعني بذلك أن سكان شمال القارة هم وحدهم الذين أسهموا في حمل راية

---

(21) الدكتورة/ عصمت عبد اللطيف دندش/ مصدر سابق/ ص 37.

(22) د. محمد عبد الله النقيرة/ التأثير الإسلامي في غرب إفريقيا/ ط1 ـ 1408هـ ـ 1988 مطبعة الفرزدق التجارية ـ الرياض/ ص 271.

الإسلام إلى بلدان السودان الغربي دون غيرهم بما أن حركة التبادل التجاري كانت تسير في اتجاهين. بل من المرجح أن التجار السودانيين بعد أن أسلموا قد أسهموا بجهود كبرى في نشر الإسلام والتبشير به في مناطقهم، لمعرفتهم لغات أقوامهم أولاً ولما كانوا يتمتعون به من مكانة اجتماعية قوية بين مجتمعاتهم ثانياً، وهو ما يتفق مع قبائل الهوسا التي وصفت بنشاطها التجاري الكبير وتنقلاتها الواسعة[23]، وما عرفت به أيضاً قبائل السوننكي من حماس لنشر الإسلام حتى أصبح اسمها إذا ذكر يشير من طرف خفي إلى كلمة داعية إسلامي[24]. وكذلك الأمر فإن ما كان يجري من نشاط تجاري واسع في مدينة جنّى الواقعة على إحدى فروع نهر النيجر قد ساعد الدعاة من الجانبين على نشر الإسلام في هذه المدينة وما حولها فيما بعد[25].

وإذا كنا قد رأينا أن تلك العلاقات القديمة والصلات التجارية القائمة بين شمال الصحراء وجنوبها قد مهدت للدخول في الإسلام وساعدت الدعاة على التبشير به فإن ذلك لا يعني أن الإسلام قد اكتسح المنطقة كلها في وقت مبكر. فالبدايات كانت متواضعة يصعب تحديدها أو ملاحقتها زمنياً عبر تلك الطرق التي كانت تربط الشمال بالجنوب من أكثر من منفذ، أو معرفة أولئك الذين أسهموا في نشر الإسلام في تلك الربوع وبخاصة أن بلدان السودان الغربي لم تخضع للحكومة المركزية في دمشق أو بغداد حتى يمكننا، على الأقل، الوقوف على جهود الحكومة المركزية في نشر الدعوة عن طريق إرسال الفقهاء والقراء كما كانت تفعل مع الشمال. وربما كان هذا ما حمل (الفرد بل) على التصريح بعدم معرفته الكيفية التي بدأ عليها إسلام سكان الصحراء من السنغال والنيجر، كما تساءل عمن نشر بينهم الإسلام. وكل الذي يعرفه هو أنه وجد (إن بعضهم على الأقل كانوا يعرفون

(23) الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش/ المصدر السابق/ ص 153.

(24) د. أحمد شلبي موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ط4/ 1983 مكتبة النهضة المصرية القاهرة ج 6/ 68.

(25) د. عبد العزيز راشد العبيدي/ مركز الحضارة الإسلامية في السودان الغربي/ مجلة دراسات إفريقية/ العدد الخامس ربيع الأول 1410 هـ - أكتوبر 1989م. المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم/ ص 77.

فروض الإسلام، وكانوا يحجون إلى مكة وكانت أسماؤهم عربية[26] وهو أمر طبيعي لا يستدعي سؤالاً فالبدايات المتواضعة والجهود الفردية يصعب تحديدها في كل الأمور فما بالك بانتشار العقائد والأفكار.

ومع ذلك فإنه يمكن أن نعتمد على ما بين أيدينا من تلك الإشارات التي وردت بخصوص طلائع الفتح الإسلامي التي يقال إنها وصلت إلى مشارف الصحراء أو تجاوزتها، كما جاء في أكثر من رواية، وما تبع ذلك بعد استقرار الفاتحين في الشمال من اهتمام بتلك المناطق، من نحو ما قام به حفيد الفاتح عقبة بن نافع عبد الرحمن بن حبيب بن عبيدة بن عقبة في أواخر العهد الأموي الذي سار في الاتجاه نفسه الذي بدأه جده من نصف قرن، فعبر بجنده الصحراء إلى مضارب صنهاجة الجنوب، وأمر بإنشاء سلسلة من الآبار بين الواحات مما سهل على القوافل عبور الصحراء بدون عناء[27]، أو ما ترتب على بعض الهجرات أو الاضطهادات السياسة التي جعلت أمثال هؤلاء يختارون اللجوء إلى تلك المناطق ثم تحولوا بعد ذلك إلى دعاة أو من غيرهم ممن نذر نفسه للدعوة الإسلامية في تلك الربوع سواء من التجار أو أرباب الحرف أو من بعض القبائل كما جاء عن قبيلة بني وارث الصنهاجية التي أسلمت على يد عقبة بن نافع في حملته على الصحراء، ثم تصدت بعد ذلك لنشر الإسلام في بلدان السودان الغربي[28]. فإذا أضفنا إلى ذلك ما تميز به الإسلام من وضوح في العقيدة وانسجام مع الفطرة ويسر في التكاليف وعدم مصادمة للعقل في كل ما جاء به نجد أنفسنا أمام واقع يقلل من ذلك الغموض الذي يكتنف تلك البدايات المتواضعة في تلك المراحل الأولى لانتشار الإسلام. ومن يدري فلعل الأيام تكشف لنا عن وثائق تتضمن أسماء أبرز الدعاة الذين أسهموا في مجال الدعوة في تلك المرحلة وكانوا سبباً قوياً في تهيئة بلدان السودان الغربي لقبول الإسلام.

---

(26) الفرد بل/ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي حتى اليوم/ ترجمة د. عبد الرحمن بدوي / ط3/ 1987 دار الغرب الإسلامي - بيروت/ ص 228.

(27) انظر: دكتورة/ عصمت عبد اللطيف دندش/ المصدر السابق ص 40.

(28) انظر: البكري أبو عبد الله عبد العزيز (ت - 487هـ - 1094م) المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب - ط1/ 1966م. مكتبة المتنبي / بغداد/ ص 164.

فإذا تجاوزنا تلك المرحلة المبكرة من تاريخ دخول الإسلام إلى البلدان المتاخمة لجنوب الصحراء نجد أن الأمر بدأ يأخذ طابع الوضوح، وبخاصة بعد اتحاد قبائل لمتونة وجدال ومسوفة تحت رعاية زعامة تيولوتان (ت222هـ ـ 836م)[29] الذي تبنى حركة الجهاد لنشر الإسلام ثم واصلت تلك القبائل دورها في عهد المرابطين فأسقطت إمبراطورية غانا[30] وهي من أقوى ممالك السودان الغربي وواصلت دورها في نشر الإسلام بعد أن توقف المد الإسلامي نتيجة للفتن وقيام دويلات شغلت بالمنازعات الشخصية والعصبية. وساعد في عهدهم تكون طبقة من أهل السودان ممن تلقوا تعليمهم على المغاربة فأتقنوا اللغة العربية وعلوم الفقه والحديث، وكان العلماء والطلبة يقومون بالرحلات من مدن السودان وحواضر المغرب المختلفة يعلمون ويتعلمون)[31]. غير أنه لا ينبغي أن نبالغ كثيراً في وصف المرابطين بالرواد الأوائل في نشر الإسلام في تلك الربوع ـ كما يرى بعض الباحثين ـ أو نقر ما ذهب إليه الغربيون الذين تعمدوا طيّ المرحلة السابقة بما فيها منكرين دخول الإسلام قبل ظهور المرابطين، وتقويضهم مملكة غانا ذات الحضارة في نظرهم، واحتلال مكانها كما استهل في شمال القارة بالقضاء على الروم وحضارته[32]. ومن غير تقليل من جهود المرابطين فإنه من المرجح أن دورهم قد اتجه إلى ضم تلك الممالك إلى مناطق نفوذهم كما فعلوا مع الشمال أكثر من نشرهم الإسلام في شعوب قد سبقتهم إلى معرفته، وتفتحت له قلوب الكثيرين منهم من غير إرغام بالقوة أو لجوء إلى قتال. ولا أدل على ذلك من أن ممالك إفريقيا التي تباكى عليها الغرب قد أقر المرابطون من أسلم من ملوكها الاستمرار في حكم شعوبهم، ومنهم ملك غانة بعد أن أقرَّ بولائه للمرابطين، وذلك يرجع إلى أن بعضهم كان مسلماً وبعضهم الآخر كان مهيئاً لقبول الإسلام أو أن أغلب شعوبهم كانت على دين الإسلام، ومنها قبائل

---

(29) البكري / المصدر السابق/ ص 159.

(30) انظر: دكتورة. عصمت عبد اللطيف دندش / المصدر السابق/ ص 114.

(31) المصدر السابق/ ص 223.

(32) د. حسن عيسى عبد الظاهر / المصدر السابق/ ص 92.

التكرور التي كانت تطلق في يوم ما على السودان كله ولم تأت عليها سنة 430هـ إلا وقد اعتنقت الإسلام[33]، وكذلك مدينة جنّى التي أسلم ملكها كنبر[34]. وهذا يعبر بحق عن مدى تجاوب البلدان المتاخمة لجنوب الصحراء لما يجري في شمالها. وسوف يتضح هذا التفاعل بمزيد من الوضوح من خلال الاتجاه السني والأشعري اللذين يعبران عن عمق هذا التواصل.

المراكز العلمية:

لقد اتجهت دعوة الإسلام منذ إشراقة نوره إلى تأسيس المساجد كخطوة أولى لإرساء دعائمه ونشر مبادئه والتبشير به من فوق منابر ظلت تشع بنورها علماً وفكراً وحضارة وتُعِد دعاة لحمل راية هذا الدين وتبليغ رسالته السامية إلى من شرح الله صدره وتفتحت مداركه لقبول دعوة الحق.

وقد درجت طلائع الفتح الإسلامي أينما حلت وكتب لها النصر على بناء مساجد لمواصلة نشر الإسلام سواء أقامت تلك الطلائع أم غادرت المكان إلى فتح غيره وعينت لهم من يقوم بواجب الدعوة من بين الفاتحين أو ممن دخل الإسلام وحسن إيمانه.

وتؤكد الروايات أن طلائع الفتح التي اتجهت إلى كانم لم تغادر المكان إلا بعد بناء مساجد ظلت منابر لإعلان دعوة الحق ونشر الإسلام وتهيئة الأجواء المناسبة فيما بعد لقيام ممالك إسلامية في جنوب الصحراء.

وإذا كنا قد رأينا أن الفاتحين لم يواصلوا تقدمهم نحو الجنوب لفتح المزيد من المناطق، فإن ما قاموا به من فتوحات في الشمال قد عوض ذلك النقص عن طريق تأسيس مساجد ومدارس ظلت محط أنظار أهل الشمال، كما هي محط أنظار من أسلم من أهل الجنوب. وقد نهل منها العديد من طلاب العلم ثم عادوا إلى مناطقهم دعاة مبشرين، أو انطلقوا من تلك المراكز من أهل الشمال ومن غيرهم للتبشير بالإسلام في بلدان السودان الغربي. ولعل من أبرز المدن

(33) انظر البكري/ مصدر سابق/ ص 159.

(34) انظر: د. عبد العزيز بن راشد العبيدي / المصدر السابق/ ص 77.



العلمية التي أطبقت شهرتها الآفاق، وارتحل إلى مسجدها الكبير طلاب العلم من شمال القارة وجنوبها، وقصدها العلماء من مختلف الأنحاء، مدينة القيروان[35] التي اختطها الفاتحون في شمال القارة واتخذوها مقراً لهم ودرعاً للمسلمين يلجؤون إليها كلما حز بهم أمر أو نزلت بهم ضائقة، ثم لحقت بها مدينة فاس التي بلغت هي الأخرى أوج عطائها الفكري في القرن الخامس الهجري[36] إلى جانب العديد من المساجد، ومنها مسجد موسى بن نصير الذي

---

(35) القيروان لفظ فارسي معناه محط الجيش ومناخ القافلة وموضع اجتماع الناس في الحرب شرع عقبة بن نافع في بنائها عام 50 من الهجرة واستغرق بناؤها مدة خمس سنوات.

(36) انظر الدكتورة /عصمت دندش/ المصدر السابق/ ص 60 نقلاً عن زهرة الآس في بناء مدينة فاس للجزنائي/ ص33.

أسسه بمدينة أغمات في أواخر القرن الأول الهجري[37]، وكذلك بقية الرباطات، ومنها رباط عبد الله بن ياسين داعية المرابطين وقد اختاره صحبة يحيى بن إبراهيم الجدالي في مهجر بعيد... يقع في حوض السنغال الأدني[38]. ثم مدينة تنبكت التي أصبحت تضاهي المراكز العلمية في الشمال.

وقد ألحقت بتلك المساجد مكاتب لتحفيظ القرآن أدركت أجيالهم الأولى أصحاب رسول الله ﷺ. وفي هذا حدث غياث بن حبيب أن سفيان بن وهب صاحب رسول الله ﷺ كان يمر عليهم وهم غلمة بالقيروان فيسلم عليهم في الكتّاب وعليه عمامة قد أرخاها من خلفه)[39].

وقد عملت تلك المراكز منذ تأسيسها على تأصيل الفكر السني وتعميق جذوره ثم الأشعري، مما جعل روادها يتصدَّوْن فيما بعد لكل فكر دخيل، ويقارعون الاتجاهات العقدية التي حاولت أن تتسلل عن طريق المعتزلة والخوارج والشيعة إلى تلك المناطق.

وقد ساعد على تأصيل الفكر السني تلك البعثات المبكرة من الفقهاء الذين التحقوا بالقيروان للتدريس بمسجدها الكبير. حتى إنه يمكن أن نعد الصحابة النواة الأولى في بناء هذه المدرسة ثم تتابعت جهود التابعين بعد ذلك. فقد كلف حسان بن النعمان (ت86هـ ـ 709م) ثلاثة عشر فقيهاً من كبار التابعين بتعليم القرآن والتفقيه في الدين ونشر العربية)[40] ثم بعث عمر بن عبد العزيز في حدود سنة 100 هـ/ 723) إلى إفريقية عشرة فقهاء من التابعين وكانوا جميعاً من المشهود لهم بالفضل والعلم. وكان على رأسهم إسماعيل بن أبي المهاجر الذي ولي إفريقية (سنة 100 هـ 723م) وكان من المشهود لهم بحسن

(37) د. حسن عيسى عبد الظاهر / المصدر السابق/ ص 83.

(38) المصدر السابق/ ص 105.

(39) د. حسن عيسى عبد الظاهر / المصدر السابق/ ص 84 نقلاً عن معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان / ط1/ 1330 هـ ـ تونس 1/ 120.

(40) د. عبد المجيد بن حمدة / المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية / ط1/ 1406 هـ ـ 1986م. دار العرب تونس/ ص 33.

الإمارة والاهتمام بنشر الإسلام[41].

وقد سبق هؤلاء الفقهاء العشرة أبو عمران خالد التجيبي (ت125هـ أو 129/ 742 أو 746م) الذي يرجع له الفضل في نشر علم فقهاء المدينة بإفريقية، واستقر بمدينة تونس بعد بفتحها من قبل حسان بن النعمان[42]، ثم تتابعت جهود الفقهاء في وضع أسس المدرسة السنية في الشمال الإفريقي. ومن بين الطلبة الأفارقة الذين تلقوا علومهم على هؤلاء أبو البقاء عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، وابن فروخ (ت172هـ)، والبهلول بن راشد (ت182هـ ـ 798م)، وعلي بن زياد الذي أدخل معه موطأ الإمام مالك سنة (150هـ ـ 767م) لأول مرة إلى إفريقية[43].

ثم انتهى علم هؤلاء إلى الإمام مالك الذي أصبح يمثل مدرسة أهل السنة في العقيدة والفروع قبل ظهور الأشعري.

ولا يعني ذلك أن منطقة الشمال الإفريقي ظلت بمنأى عن التيارات العقدية التي ظهرت في الشرق وامتد تأثيرها فيما بعد إلى مختلف المناطق، ولكنها (لم تبلغ في عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن تكون تياراً عاماً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل في سلفيتهم القائمة على العقيدة في ثوبها المأثور عن الصحابة والتابعين[44] ولا أدل على ذلك من أن (الخوارج على الرغم من أنهم تمكنوا من تكوين دولتين بالمغرب هما دولة بني مدرار التي أقامها الصفرية بسلجماسة سنة 140 هـ/ 757م)، والرستمية التي أقامها الإباضية بتاهرت سنة 160 هـ/ 777م) فإنها لم يبق لها في القرن الخامس أثر مهم وخاصة بالمغرب الأقصى[45]، وكذلك الدولة الفاطمية التي امتد نفوذها حتى شمل مدينة القيروان التي كانت منبعاً للفكر السني. ومع ذلك لم يدخل في

---

(41) المصدر السابق/ ص 33.

(42) ابن زياد ـ موطأ ابن زياد / محمد الشاذلي النيفر / ط1/ د.ت/ الدار التونسية/ ص 24.

(43) انظر: د. عبد المجيد بن حمدة/ المصدر السابق/ ص 36.

(44) د. عبد المجيد النجار/ المهدي بن تومرت / حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب) ط1/ 1403 هـ/ 1983م دار المغرب الإسلامي/ ص 50.

(45) المصدر السابق/ ص 49.

المذهب إلا نفر قليل[46]. وظلت المقاومة مستمرة حتى زالت هي الأخرى ولم يبق لآرائها أثر. كما ظهر الفكر الاعتزالي، وبقي هو الآخر يكتسي - كبقية التيارات العقدية الأخرى - الصبغة الفردية دون أن يتحول إلى تيار عام[47].

وإذا كنا قد رأينا أن تلك التيارات العقدية الوافدة قد تركت آثاراً سلبية في الشمال وعطلت، ولو لبعض الوقت، منابع الاتجاه السني عن مواصلة عطائه المعهود فإن ذلك لم يؤثر من قريب أو بعيد على بلدان السودان الغربي، مع ما بين الشمال والجنوب من تفاعل قديم وصلات مستمرة، اللهم إلا فيما يتصل بحركة المد الإسلامي. وهذا يرجع إلى أسباب أهمها أن تلك المناطق لم تكن مهيأة لخوض غمار الجدل في مسائل العقيدة، فالإسلام السني قد سبق إليها مع طلائع الفتح الإسلامي أو عن طريق تلك الجهود الفردية قبل أن تظهر هذه التيارات العقدية ثم إن بلدان السودان الغربي لم تتحول كلياً إلى الإسلام، وحتى إذا كان هناك من تحول منها فهي لم تكن خاضعة للحكومة المركزية، مما جعلها خارج دائرة الصراع، بل ربما استفادت بعض الشيء من جهود أولئك المضطهدين من أهل السنة الذين لجؤوا إلى تلك المناطق وأصبحوا دعاة للإسلام.

وحتى إذا ضربنا صفحاً عن هذه الآراء فلا أقل من أن تكون مواقف أهل السنة في الجنوب موازية لمواقف أهل الشمال، الذين رفضوا قبول تلك العقائد رغم محاولة أصحابها فرضها بالقوة ومن ثم فمن باب أولى والحالة هذه ألا يكون لأي اتجاه عقدي آخر تأثير في الجنوب.

المدرسة المالكية:

لقد رأينا كيف سبق علم فقه أهل المدينة إلى شـــمال القارة وإلى جنوبها عن طريق أولئك الفقهاء الذين جـاء بعضهم مع طلائع الفتح الإســلامي، أو التحق بتلك الربوع فيما بعد، ومنهم خالد التجيبي الذي أدخل علم فقه أهل المدينة إلى القيروان، ثم جاء من بعده ابن زياد الذي أدخل الموطأ في عهد

---

(46) انظر: د. عبد المجيد بن حمدة/ مصدر سابق/ ص 210.

(47) د. عبد المجيد النجار/ المصدر السابق/ ص 49.

مالك نفسه، وبذلك يكون قد مهد لانتشار فكر هذا العالم الجليل في تلك المناطق دون أن تبدو معارضة من أحد وهو أمر طبيعي إذا علمنا أن مالكاً لم يخرج في فقهه عن فقه أهل المدينة الذي سبق إلى تلك الربوع اللهم إلا فيما يتصل بأقدار الرجال وتفاوتهم في معارفهم، فضلاً عن أن التفاعل كان قائماً بين المدينة والقيروان، وأن رحلة الفقهاء والدارسين (كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن في العراق طريقهم فاقتصروا على الأخذ من علماء المدينة وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته[48] حتى قيل إن أكثر من ثلاثين فقيهاً كلهم لقي مالكاً ونقل عنه وكان الإمام مالك نفسه يُعْنَى بتلاميذه من تلك البقاع ويهش لهم، ويوجه المتعلمين إليهم وكان بعض أتباعه من المغاربة يأتون ليتسفتوه في بعض المسائل فيحيلهم على البهلول بن راشد وابن فروخ[49]. أما ما انتهى إليه ابن خلدون في مقارنته من أن طابع البداوة بين أهل المغرب والحجاز قد ساعد على الالتفاف حول هذا المذهب وبقائه غضاً عندهم، لم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب[50] فلا أعتقد أنه يتناسب مع أصول مذهب الإمام مالك وقواعده، وما يتسم به منهجه من اتساع ومرونة في معالجة القضايا وإصلاح الجماعات وتنظيم شؤونهم[51].

وسواء اتفقنا مع ابن خلدون أو اختلفنا معه فيما ذهب إليه، فهناك ظاهرة تستوقف الباحث عند أول نظرة إلى ذلك العدد الكبير من المدارس الفقهية والاتجاهات الفكرية، التي ظهرت في بيئة العراق دون أن يكون لها ما يماثلها أو

---

(48) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) مقدمة ابن خلدون تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ط3/ 1401هـ مطبعة النهضة مصر الفجالة القاهرة 3/ 1054 ـ 1055.

(49) انظر الدباغ عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ط1/ 1320هـ المطبعة العربية التونسية 1/ 198 وكذلك المالكي أبو بكر عبد الله بن أبي عبد الله) رياض النفوس. تحقيق حسين مونسي ط1/ 1951م مكتبة النهضة المصرية القاهرة ص 116 ـ 117.

(50) ابن خلدون. المصدر السابق ص 1055.

(51) الشيخ محمد أبو زهرة، مالك حياته وآثاره. ط/ دار الفكر العربي، القاهرة د.ت ص 393.

يقترب منها في بيئة هذا البحث أو الحجاز. ويبدو أن هذه الظاهرة استوقفت الدكتور عبد المجيد النجار، فذهب في تفسيره إلى القول بأن هذه (الأرض لا تطيق تعدد المذاهب، ولا ترتاح إلى لجاجتها وصخبها. فزيادة على كونها لم تكن ولوداً للمذاهب فإنها لم تكن تستجلب منها إلا القليل وأكثر ما يرد إليها يؤول إلى الضمور ويبقى على هامش الحياة[52]. وهو تفسير يصور الواقع دون أن يغوص في الأسباب التي كانت وراء هذا التباين الشديد بين البيئتين، وعلى أي حال فإن التباين في نظري يرجع إلى بيئة بغداد بالذات التي كانت موطن النحل القديمة والمذاهب الدينية والفلسفية المختلفة، وقد انعكس أثر ذلك كله في تلك الاتجاهات المتعددة، في حين لم تكن بلدان الشمال الإفريقي أو السودان الغربي كذلك. وهذا ما يجعلنا نميل إلى التدخل في تعديل فكرة ابن خلدون بعض الشيء فنعزو التشابه الذي أشار إليه بين بيئة الحجاز وإفريقيا إلى بعدهما عن موطن تلك النحل والمذاهب الفلسفية القديمة، لا إلى البداوة التي يقررها ابن خلدون.

وإذا كان فقه أهل السنة كما سبق أن رأينا قد انتشر في الشمال، وكان له صداه أيضاً في الدول المتاخمة لجنوب الصحراء، فهذا يجعلنا نقرر من غير تردد انتقال فقه الإمام وآرائه إلى تلك المناطق منذ ظهوره في الشمال، وبخاصة في عهد الأغالبة والأدارسة الذين أبدوا حماساً قوياً لنصرة فقه هذا الإمام، ثم في عهد المرابطين الدولة التي تبنت فكر الإمام وعملت على تطبيقه حتى قيل إن قيام دولة المرابطين(كان على أساس نشر المذهب المالكي)[53] في بلدان السودان الغربي وهو رأي لا أميل إلى موافقته، فالجنوب كما نعلم لم يكن يقلد مدرسة فقهية أخرى أو اتجاهاً فكرياً معارضاً لمدينة مالك مما يستدعي قيام المرابطين بتنظيم صفوفهم للشروع في الجهاد من أجل نصرة هذه المدرسة أو تلك. فالمرابطون مالكيون ومن المتحمسين لتطبيق فكر مالك وإحياء آرائه، ولكن ذلك

(52) د. عبد المجيد النجار. المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب ط1/ 1403 هـ/ 1983م دار المغرب الإسلامي ص 46.

(53) الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش المصدر السابق ص 141.

لم يكن دافعاً لحملتهم تلك، اللهم إلا إذا أخذنا بمنهج هذه المدرسة في الدعوة إلى الجهاد لنشر الإسلام. وإن وقفة أمام رباط عبد الله بن ياسين تجعلنا ندرك مدى اهتمام هذا الداعية الكبير بنشر الإسلام ومحاربة البدع، ثم إن المرابطين حركة قامت فيما بين (430هـ ـ 515هـ) وهم قبائل لمتونة وجدالة ومسوفة المجاهدة. وليس المرابطون سوى القبائل نفسها التي أسلمت من قبل وكان لها باع طويل في الجهاد.

أما عن أولئك الذين كانوا على فكر أهل السنة من تلك المناطق قبل مالك فهل لهم أن يتخلوا عما كانوا عليه من فكر ويقلدوا مالكاً أو يلزموا ما هم عليه؟ فهو سؤال في غير موضوع. لأن مدرسة الإمام مالك تعد امتداداً طبيعياً لمدرسة أهل السنة، والمبرزة لفكرها وفق منهجية السلف ذاتها التي تعترف بالواقع العملي وتستجيب لمتطلبات التغيير وتتلاءم مع ما ألف الناس من أعراف، في ضوء أصول محددة وقواعد مستنبطة من القرآن الكريم والحديث الشريف، وعمل أهل المدينة الذي جعله من بين قواعده الأصولية التي وطأ على أساسها للناس فقهه، وألف كتاباً صار مرجعاً للدارسين والباحثين والمهتمين بفكر أهل السنة إلى جانب آرائه وفتاويه في المدونة.

فإذا تجاوزنا ذلك نجد أنفسنا أمام سؤال ليس من النوع الذي سبق طرحه. ففقه أهل المدينة تيار متدفق قبل مالك وبعده لا يطرح سؤالاً ولا يثير مشكلة، وإنما الذي يثير مشكلة حقاً هو محاولة تَعَرُّفِ إلى ملامح هذه المدرسة في العقيدة، إذ لا يمكن أن تقوم مدرسة على الفقه وحده. وكان يمكن أن نجد الجواب واضحاً لولا أن أغلب من كتبوا عن المراحل المبكرة من تاريخ الفتح الإسلامي تحدثوا عن الدعوة الإسلامية وأماكن انتشارها حديثاً عاماً، وإذا زادوا الأمر وضوحاً تكلموا عن الفقهاء البارزين الذين صحبوا طلائع الفتح، أو تولوا التدريس في المساجد أو الكتّاب، وفي كثير من الأحيان يصفون الاتجاه السني من داخل الاتجاه الأشعري دون أن يلتفتوا إلى المرحلة التي سبقت الأشعري، في حين أن هنالك مسائل تبرز ملامح الفكر السني في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الدعوة الإسلامية تستحق التوقف وتستجلب الانتباه.

ملامح عامة عن عقيدة أهل السنة

إن أغلب المصادر التي وقفت عندها بحثاً عن تحديد دقيق لمصطلح أهل السنة وجدتها قد لجأت إلى الوصف دون أن تلجأ إلى التعريفات، وكأنها اكتفت بكلمة أهل السنة لما تحمله من وضوح، أو لعلها تقيدت بما ذهب إليه الإمام مالك عندما سئل عن أهل السنة فقال: أهل السنة هم الذين لا يحملون لقباً يعرفون به لا جهمي ولا قدري ولا رافضي[54] وقال الدكتور/ عبد المجيد بن حمدة: أهل السنة هم أهل الحديث والرأي من المسلمين الذين اتفقوا على أصول العقيدة من توحيد الخالق، وقدمه وقدم صفاته الأزلية، وجواز رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل، والإقرار بالرسل والكتب والبعث، وسؤال الملكين في القبر، والإقرار بالحوض والميزان، وثبوت النبوات، ووجوب الإمامة. وترجع اختلافاتهم إلى الفروع، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه تضليل أو تفسيق)[55].

وقبل أن نغادر هذا الوصف يجدر بنا أن نشرك التاريخ في إعطاء تحديد أكثر دقة لزمن ظهور أهل السنة، فنقول: هم الذين اعتزلوا الحروب التي قامت بين علي ومعاوية عملياً أو نظرياً أو اشتركوا عن اجتهاد ولم يطعنوا في الصحابة؛ لأنهم يعلمون أن تلك الحروب التي قامت بينهم حركتها دوافع الحرص على تطبيق الشريعة، وأن كل ما جرى بين الصحابة كان عن اجتهاد ونظر، فكان اتجاههم نواة لما عرف فيما بعد بالفكر السني الصحيح[56]. وقد مثل هذا الاتجاه جيل الصحابة ومن جاء بعدهم من التابعين ذكر الدكتور عبد المجيد بن حمدة من بينهم الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وأبا حنيفة ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل[57]، ونحن لا نختلف معه في عده لهؤلاء من أهل السنة ومنهم أبو حنيفة الذي عرف بتدوينه الفقه الأكبر، إلى جانب شهرته

---

(54) المصري / محمد عبد الهادي/ أهل السنة والجماعة/ معالم الانطلاقة الكبرى/ ط2 ـ 1988 دار طيبة ـ الرياض/ ص 168.

(55) المدارس الكلامية بإفريقيا إلى ظهور الأشعرية/ ط1 ـ 1406 هـ ـ 1986م/ ص 23.

(56) انظر الإيمان والعمل في الفكر الإسلامي/ رسالة دكتوراه مخطوطة للباحث/ ص 158 ـ 159.

(57) المصدر السابق/ ص 24.

في الفقه. ولكن الأمر يتعدى ذلك إلى جهود غيره في معالجة قضايا العقيدة، وهو ما يتطلب الرجوع إلى مصنفاتهم أو ما نقل عنهم من آراء في هذا الاتجاه، دون الاكتفاء بكتب الطبقات والتاريخ، التي اهتمت بذكر أشهر ما عرفوا به من استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية إلى الحد الذي حجب فيه هذا التصنيف، مع صحته، ما تميزوا به من إلمام ببحوث العقيدة التي لا تقل أهمية عن الفقه[58]؛ وذلك لما لها من آثار في بناء الفرد في مختلف نواحي النشاط الإنساني، بل من غير أن يكون لهم من نواحٍ أخرى خيار في الإلمام بطرق البرهنة على وجود الله، والدخول أحياناً في المناظرات، حفاظاً على نقاء عقيدة أهل السنة وأصالتها، والرد على ما يثيره أهل الأهواء والبدع من شبهات. وقد صور الشيخ أبو زهرة حالة العصر بقوله: (كان العصر عصر مناظرات وجدل، فمناظرات شديدة اللجب قوية الأثر بين الفرق المختلفة بين الشيعة والجماعة، وبين الخوارج وغيرهم، وبين أهل الأهواء جملة وبين المعتزلة والمدافعين عن الآراء الإسلامية والعقيدة السليمة القوية، ويرحل العلماء لأجل هذه المناظرات. وقد رأيت أن أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة)[59] ويقال: (إن المعتزلة تبنت أفكاراً استطاعت أن تسندها بالسلطان، فملأت الدنيا محناً ومناظرات استتبعت ردوداً واعتراضات[60]. وكان أول من قام بتلك الردود والاعتراضات هم الفقهاء، بل بلغ الأمر حداً من الصراع بين مختلف الاتجاهات والفرق حتى قيل إن (بعض أهل المشرق نزحوا إلى القيروان والأندلس باحثين عن الاستقرار في بلد إسلامي ليس فيه إلا دين واحد ومذهب واحد وعقيدة واحدة)[61] وبهذا شاع الكلام في صفوف أهل السنة، كما رأينا ولكنه كان يقوم على أسس منهجية تخلو تماماً من

---

(58) انظر: أبو اليزيد أبو زيد العجمي/ الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية/ الموقف والمنهاج/ ط1 ـ 1406 هـ ـ 1985م/ دار الهلال ـ القاهرة/ ص 7.

(59) الشيخ محمد أبو زهرة / أبو حنيفة/ ط1/ 1947/ دار الفكر ـ القاهرة/ ص 89.

(60) أبو اليزيد العجمي/ المصدر السابق/ ص 52.

(61) القاضي عياض. ترتيب المدارك وتقرير المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك تحقيق د.أحمد محمود بكير ط1/ 1388هـ/ 1968م دار مكتبة الحياة بيروت 1/ 15.

الإغراق في جدل بعيد عن منهاج القرآن الكريم والسنة. وكان مالك ممن يكره الخوض في المسائل التي قد (تجر المسلمين إلى مهالك لا طائل تحتها ولا خير من ورائها، نتيجة إعمال العقل فيما يقصر العقل عن استيعابه)[62]. كما كان يحذر من الكلام في أسماء الله وصفاته وكلامه، وعد المبتدعة ممن لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون[63]. غير أن كراهة مالك للكلام أو عدم دخوله في المناظرات بشكل واسع كما عرف عن أبي حنيفة، لم يكن ناتجاً عن عدم إلمامه بما شاع في عصره من اتجاهات فكرية ومذاهب عقدية، وإنما يرجع ذلك إلى اختلاف البيئات كما أشرنا سابقاً، فضلاً عن الحكم بكثرة المناظرات التي ظهرت في كتابات بعض معاصريه أو من جاء بعدهم ربما تكون من قبيل الافتراض، كما هو الحال في الفقه الافتراضي، وليست دليلاً كافياً على وجود من ناظره. وأياً كان الأمر فإن كراهة مالك لعلم الكلام لم يحل دون مشاركته في الإجابة عما كان يطرح عليه من أسئلة، أو الكتابة في موضوعات تتعلق بهذا الجانب، نحو رسالته إلى ابن وهب في القدر والرد على القدرية[64].

أما عن بحوثه في العقيدة التي تمثل منهجه الفكري (فإنه وإن لم يصلنا عنه بحث مستقل في باب العقائد، فإن آراءه التي تجمع وتستنبط من سيرته ليست بالشيء الهين، بل إن ما وصلنا عنه من أقوال وإجابات تعد كافية[65] في توضيح منهجه بخصوص الذات والصفات والنبوءات ومسائل الغيب ومعنى الإيمان.

فالنصوص عنده دائماً مصدر حكمه واعتقاده، ومن ثم فإن الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه أو أخبر بها رسله هي له، وعلينا أن نعتقدها كما جاءت دون تأويل أو تكييف أو تمثيل[66]. وقد روي أنه سئل عن الاستواء

---

(62) أبو اليزيد العجمي / المصدر السبق/ 171.

(63) مصطفى عبد الرزاق / تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية/ ط3/ 1386 هـ ـ 1966م. مكتبة النهضة المصرية / القاهرة/ ص 366 بتصرف.

(64) القاضي عياض / المصدر السابق/ 1 ـ 151.

(65) أبو اليزيد العجمي / المصدر السابق/ ص 5 من المقدمة.

(66) أبو اليزيد العجمي / المصدر السابق/ ص 171.

فأجاب بعد إطراقة طويلة: الاستواء معلوم والكيف منه غير معقول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب)[67].

ولا شك في أن سداد منهجه السني ووضوح آرائه التي تقوم على تنزيه الله تعالى عما تقتضيه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الموهمة للتشبيه، وتركه الخوض في أي تفسير تفصيلي أو تأويل يؤدي إلى شيء من التناقض أو التوهم، قد كان له أثر كبير في استقامة عقيد من أخذوا بمنهجه وسلكوا سبيله حتى قيل: (إن من تفلسف من علماء المالكية فإنه لا يشذ عن قاعدته السنية فضلاً عمن تصوف، كما نجده في سير البهلول بن راشد والحارث بن أسد القفصي وأبي عثمان سعيد بن سلام المغربي، وأبي يوسف يعقوب بن ثابت الدهماتي فيما بعد وابن رشد في الفلاسفة، فكلهم سني مالكي لم يشذ بآرائه الصوفية شذوذ الحلاج وابن سبعين وابن عربي وابن الفارض وأضرابهم. بل لا نكاد نعثر على متصوف مالكي دان بوحدة الوجود أو سجلت عليه شطحات يشتم منها رائحة الزيغ والحلول. ولما جاءت محنة القول بخلق القرآن لم يجار المالكية بني الأغلب في قالتهم المملاة عليهم من خلفاء بغداد)[68].

تلك هي ملامح مدرسة الإمام مالك السنية التي انتقلت من بيئة الحجاز إلى شمال القارة بسرعة مذهلة، بل في حياة مالك نفسه، ثم إلى بلدان السودان الغربي دون أن تجد معارضاً.

أما عن تلك التيارات المذهبية التي ظهرت في شمال القارة من شيعة وخوارج ومعتزلة، فقد لقيت معارضة شديدة في الشمال، ومن ثم فلم تتحول إلى تيار عام حتى يمكن أن يكون له صدى في الجنوب. وإذا كنا قد أشرنا إلى فرار البعض من بيئة بغداد لأنهم كرهوا ما كان يجري في تلك البيئة من جدل وصراع، فلا شك في أن هنالك من ترك الشمال في تلك الفترات الحرجة التي ظهرت فيها تلك التيارات المعادية لفكر أهل السنة، واستقر في بلدان السودان

---

(67) القاضي عياض مصدر سابق 1/ 11.

(68) القاضي عياض / المصدر السابق/ 1 ـ 171.

الغربي، فضاعف وجوده ترسيخ هذا الفكر، ثم ظهرت دولة المرابطين التي عرفت بإخلاص قادتها لمدرسة المالكية فقهاً وعقيدة، وتمكنت من ضم تلك المناطق إلى نفوذها، فأسلم على يديها منذ البداية من أسلم على فكر مالك ـ رضي الله عنه ـ.

كما عمل المرابطون كل ما في وسعهم على نشر الثقافة العربية والإسلامية، وأسهموا في نقل المؤثرات الأندلسية والمغربية إلى تلك المناطق، ومنها الكتابة على طريقة المغاربة في الخط وإعجام الحروف وترتيبها، فكادت مدارسهم أن تكون مغربية صرفة، تدرس فيها المناهج الكتب التي تُعْنَى بالمذهب المالكي على الخصوص، وظهر تأثرهم بتعاليم ابن ياسين في التشدد في أداء فروض الشريعة وفي تربية أطفالهم[69].

وتأسست مدينة تنبكت في عام (495هـ ـ 1096م) في عهد يوسف بن تاشفين، أسستها إحدى قبائل الملثمين، فبلغت مكانة كبيرة في الثقافة العربية الإسلامية، حتى إنها لا تقل عن القيروان أو فاس أو مراكش أو قرطبة. اجتمع فيها العلماء من جميع الأقطار، ووفد إليها العلماء والفقهاء من المغرب والأندلس ومصر والحجاز وكلّ بلاد السودان[70].

وكان دعاة المرابطين يصاحبون الجيش الفاتح لتعليم الناس قواعد الدين الإسلامي، فأسسوا المدارس والزوايا والرباطات والمساجد، وقاموا بالتعليم فيها فاكتسبوا محبة الناس واحترامهم، واستمر هؤلاء الدعاة في نشاطهم حتى بعد سقوط المرابطين وقيام دولة الموحدين التي حافظت على فقه مالك، ولكنها أحدثت بعض التغيير في العقيدة، حيث بدأ على أيديهم وفي عهدهم، وربما سبقهم بقليل، التحول إلى الأشعرية يأخذ دوره بين الناس شيئاً فشيئاً، ولا يعني هذا أن هناك تعارضاً بين الاتجاهين، فالأشعرية هي امتداد لحركة السنة، رافق ظهورها ازدهار حركة العلوم، واتساع حلقات البحث، وفنون البلاغة والمجاز،

---

(69) الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش ـ المصدر السابق ـ ص 222.

(70) المصدر السابق نفسه ـ ص 223.

فأدى ذلك إلى الدخول في مرحلة جديدة لتأويل النصوص بما يضعها على صراط واحد من الوفاق مع النصوص المحكمة[71].

ولعله من المناسب قبل أن نطوي صفحة المرابطين أن نشير إلى أن هناك اتهاماً صريحاً من قبل الموحدين للمرابطين بالتجسيم[72]، أشاعه المهدي بن تومرت في تلك الأوساط التي عملت على تحريكها ضد المرابطين. وهي تهمة لا تعدو أن تكون سياسية حاول الموحدون إشاعتها بين تلك الأوساط؛ لكسب المزيد من الأنصار من ناحية، والتعجيل بإسقاط هذه الدولة من ناحية أخرى. في حين أن المرابطين على منهج أهل السنة كما رأينا، وقد بذلوا كل ما في وسعهم في نشر الإسلام وتعميق جذور الفكر السني في المناطق التي وصل إليها نفوذهم. وحتى إذا افترضنا ظهور التجسيم في عهد المرابطين أو غيرهم، وعلى الرغم من أن هنالك اتهاماً للمرابطين بالتجسيم[73] فهو لا يتجاوز صفوف العامة إلى العلماء ولو صح ذلك لظهر أثره في مؤلفاتهم العلمية. بل لو كان المرابطون مجسمة أو مشركين لما لقي الاتجاه الأشعري ذلك الإقبال في عهد الموحدين من غير معارضة، بل لا أعتقد أن انتصار الموحدين يرجع إلى ما أشيع ضدهم من اتهامات بالقدر الذي يرجع إلى الحركة السرية التي عززت وجودهم فيما بعد، ومكنتهم، بعد الإعلان عن أنفسهم، من الإجهاز على دولة المرابطين التي أنهكتها الحروب مع الأسبان ثم الموحدين.

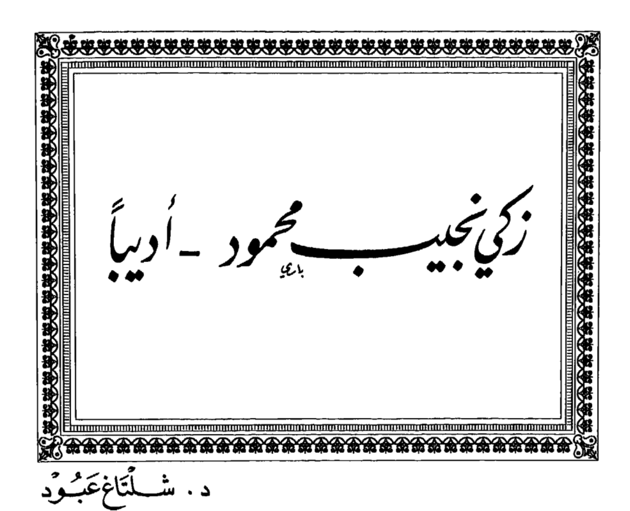
وبهذا يكون البحث قد أسهم في الكشف عن حظوظ النجاح التي حققها التواصل الإنساني والتفاعل الاجتماعي والثقافي والاقتصادي بين سكان شمال الصحراء وجنوبها في نشر الإسلام وتعميق جذور الفكر السني بين سكان جنوب الصحراء بالذات، من غير أن يكون للسيف أو اللجوء إلى القوة دور يذكر في كل ذلك.

---

(71) د. سعيد محمد رمضان البوطي/ كبري اليقينيات الكونية ـ ط9/ 1411 هـ ـ دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ـ دمشق/ ص 140 ـ 141 موضوع ما انفرد به السلف.

(72) انظر الدكتورة / عصمت عبد اللطيف دندش/ المصدر السابق/ ص 134.

(73) انظر: دكتورة / عصمت عبد اللطيف دندش/ مصدر سابق/ ص 134.



د. شلتاغ عبود

جامعة سبها ـ الجماهيرية العظمى

تمهيد: بين الفلسفة والأدب:

إن الرجل الذي كتب في (المنطق الوضعي)، و (الجبر الذاتي)، و(موقف من الميتافيزيقا)، وغيرها من المؤلفات الفلسفية، هو نفسه الذي كتب (جنة العبيط)، و(في فلسفة النقد)، وكتب عن شكسبير وطاغور والعقاد والريحاني وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي وأدونيس وغيرهم، مما يجعل الباحث أمام شخصية فلسفية وأدبية في آن واحد، لا يحيف فيها جانب على جانب بل يمتزج فيها الاتجاهان أو المزاجان حتى يصبغا الشخصية بطابع واحد، تتعاون فيه الرؤية الفلسفية والأدبية في مواجهة ظواهر الحياة.

ويعبر زكي نجيب محمود عن هذا التفاعل بين الفلسفة والأدب في

شخصيته بقوله: (الفلسفة حرفتي، والأدب هوايتي)[1] وقد تتغلب الحرفة على الهواية أحياناً، أو تتغلب الهواية على الحرفة في أحيان أخرى، ولكنهما لا تنفكان متلازمتين فيما تكتب الشخصية أو تبدع. وإن بدا الرجل شديد الانفعال في مرحلة شبابه مما غلب الطابع الأدبي في كتاباته، ثم أخذ يميل إلى الفكر الهادىء المستقر الذي يقف طويلاً عند ظواهر الحياة العقلية والفكرية، ويحاول أن يوجهها الوجهة التي يريدها في المرحلة الثانية من حياته.

وفي المرحلتين كلتيهما تبقى شخصية زكي نجيب محمود هي الشخصية التي تعبر عن أفكارها ورؤيتها للحياة والكون والإنسان تعبيراً فيه سمات الإثارة والمتعة التي يحدثها الأدب في نفس المتلقي. وهذا مما جعل الباحث الأدبي ينظر إلى نتاجات هذه الشخصية نظرته إلى نتاجات الأدباء الآخرين الذين كانت اهتماماتهم مزيجاً من الفكر والأدب، وهم ليسوا بالعدد القليل في حياتنا الأدبية في هذا القرن. ولعل أقرب مثال يضرب لهم هو عباس محمود العقاد الذي اقتربت الفلسفة عنده من الشعر، حتى ليوشك الناظر إليهما أن يختلط عليه الأمر، فيحسب الشعر فلسفة والفلسفة شعراً، هذا في مجال الإبداع الشعري. أما في مجال التنظير النقدي فيقول: «والحقيقة أن الفكر والخيال والعاطفة ضرورية كلها للفلسفة والشعر مع اختلاف النسب، وتغاير المقادير».

فلا بد للفيلسوف الحق من نصيب من الخيال والعاطفة، ولكنه دون نصيب الشاعر، ولا بد للشاعر الحق من نصيب في الفكر ولكنه دون نصيب الفيلسوف، فلا نعلم فيلسوفاً واحداً حقيقياً بهذا الاسم كان خلواً من السليقة الشعرية، ولا شاعراً واحداً يوصف بالعظمة كان خلواً من الفكر الفلسفي»[2].

والعلاقة بين الفكر أو الفلسفة والأدب كتب عنها فلاسفة العرب القدامى مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد[3]، كما عني بها فلاسفة الغرب مثل (كانت)

---

(1) فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1963، ص 7.

(2) مرزوق، د.حامي علي، تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، ب.ط، 1983، ص 429.

(3) ينظر مقال د. عمار الطالبي (موقف ابن رشد من الشعر)، مجلة الأقلام، ع11، 1980، ص 72.

و(هيدجر) في حديثهم عن فلسفة الجمال[4] بل إنها تتجسد في التعبير الأدبي عن الفكر الفلسفي، كما نلاحظ عند فرنسيس بيكون الذي (كان أديباً فيلسوفاً، أو فيلسوفاً أديباً، يصوغ أفكاره في صور مجسدة شأن الشعراء في صياغة اللفظ)[5].

ولقد كان «أمرسن»، وكان «ثورو»، يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير شاعر ينطق لسانه بما يخفق به قلبه، فيجيء القول فياضاً بالعاطفة جياشاً بالشعور، تقرأ لهما فتحس أنك إزاء (سطعات من الضوء وقبسات من الإلهام)، كما يقول عنهما الدكتور زكي نجيب محمود نفسه[6].

ولسنا في هذا المجال إزاء التحقيق المعمق في هذه العلاقة ودرجاتها وأشكالها، والذي يهمنا أن ننتهي إلى ما انتهى إليه الباحثون في العلاقة بين الفلسفة والأدب ـ ونحن في مجال دراسة هذه العلاقة في نتاج زكي محمود ـ وهو أن (الأدب هو أحد أشكال التعبير عن الأفكار الفلسفية»[7]، ولكن لكل واحد منا نظرته إلى طريقة التناول ودرجات النسب.

وما من شك في أن الفلسفة التي تجد طريقها إلى التعبير الأدبي تجد طريقها إلى الانتشار والفهم والتعاطف، وهذا ما حدث، على سبيل المثال ـ مع الفكر الوجودي لدي جان بول سارتر وعبد الرحمن بدوي. بل إننا نستطيع القول إن أفكار الدكتور زكي نجيب محمود ما كان لها أن تجد هذا التأثير لولا صياغتها الأدبية واللغوية العالية.

الاتجاه الفكري لدى زكي نجيب محمود:

تهمنا هذه الوقفة عند الطابع العام لفلسفة الرجل، لأننا نهتدي بها إلى فهم

(4) ينظر، د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، ب.ظ، 1976 ص 14.

(5) محمود، د. زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط8، 1408 هـ، 1987 م، ص 51.

(6) حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، بيروت، ط2، 1402هـ، 1982، ص 83.

(7) شيا، د. محمد شفيق، في الأدب الفلسفي، مؤسسة نوفل، بيروت، ط1، 1980، ص 112.

أدبه ونقده، فالنتاج الأدبي انعكاس لموقف الإنسان عن الوجود والحياة.

آمن زكي نجيب بالمذهب التجريبي الوضعي وتحمس في الدعوة إليه بعد عودته من إنكلترا بعد الحرب العالمية الثانية، وكان قد اطلع ودرس أعلام هذا المذهب وكتب رسالته (المنطق الوضعي)، وخلاصة مفهوم هذا المذهب هو الإيمان بما يخضع للحواس والمعامل التجريبية، وترك ما عداه إلى ما يراه الدين أو يتعامل معه الأدب أو يؤمن به الفلاسفة العقلانيون والذهنيون.

وفي إطار هذا المذهب كتب زكي نجيب وحلل الأفكار ونقد ظواهر الحياة العقلية والاجتماعية في الواقع العربي، بل إننا سنجد انعكاس هذا المذهب في دراساته الأدبية وتعاطفه مع الاتجاهات النقدية والمذهبية في أوروبا.

والقضية المرادفة لهذا الفهم، أو قل المتولدة منه هي الإعجاب بالحياة الأوروبية وبالنتاج الفكري إلى حد الانبهار، يتلوه نظرة ازدراء للتراث العربي والإسلامي، وسخرية بمواضعات الحياة وتطبيقاتها في واقعنا، ومحاولة تقويمها والسير بها على هدي الحياة الغربية والمنطق الغربي. وهذا مجال متسع لأن يتناوله أصحاب الفكر، وحسبنا في هذا البحث الوقوف عند القضايا الأدبية التي تثيرها أفكار زكي نجيب أو يعكسها أسلوبه. ويكفي أن نسجل هنا موقفه من التراث بقوله: (إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانه، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان)[8]. وفي موضع آخر من كتابه (تجديد الفكر العربي) يقول: (إني لأقولها صريحة واضحة: إمّا أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا. نحن في ذلك أحرار، ولكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين)[9].

(8) تجديد الفكر العربي، ص 110.

(9) ص 189 من المرجع السابق.

ولكن عقلانية الرجل انتهت به إلى الحقيقة في المرحلة المتأخرة من حياته، بعدما سمحت له الظروف بالنظرة المتأنية للتراث، وبعد ما زالت عنه غشاوة الانبهار بالحضارة الأوروبية. ومن المفيد أن ننقل كلامه في هذا التحول الهام في حياته الفكرية حيث يقول: «لم تكن أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد تسلية في أوقات الفراغ...»[10]. وهذا يكفي لفهم أحكام الكاتب ونظرته إلى مجتمعه والأفكار السائدة في هذا المجتمع، فالمرجعية حينئذ عنده هي فلسفة الحياة الأوروبية في الفكر والاجتماع والأدب.

وسوف نقف عند زكي نجيب محمود منشيء مقالة، وناقداً أديباً، وباحثاً في الأدب والأدباء، متبينين من خلال هذين الجانبين الهامين في توجهه الفلسفي والفكري، المذهب التجريبي الحسي، والإعجاب والانبهار بآثار الحضارة الغربية، ونختم البحث بالحديث عن الخصائص الفنية لأسلوب الكاتب.

المقالة الأدبية:

كان معظم كتابنا في بدايات هذا القرن حتى منتصفه كتاب مقالة بالدرجة الأولى. ولك أن تذكر أسماء مثل العقاد وطه حسين والرافعي وهيكل والمازني

---

(10) تجديد الفكر العربي، المقدمة، ص 5. وليس الكاتب وحده في هذا التوجه، فلقد سبقه طه حسين في دعوته إلى تقليد الحضارة الغربية في حلوها ومرها، وفيما يحسن منها وما يعاب (ينظر كتابه، مستقبل الثقافة في مصر). ومثله سلامة موسى، ولويس عوض، وعباس محمود العقاد على تفاوت في درجة الانبهار والأخذ. ينظر مقال الباحث (الأدب والتبعية الفكرية) مجلة العالم، لندن، ع 247، 5/10/1988.

والزيات وأحمد أمين وغيرهم، وربما كانوا قدوة زكي نجيب محمود وهو يكتب في هذا الفن، وعلى الرغم من أن الطابع الأدبي يكاد يكون الطابع العام لمقالاته، إلا أننا نريد أن نفصل بين نوعين من هذه المقالات عنده وهما: المقالة الأدبية الإبداعية الإنشائية، والمقالة الفكرية والفلسفية. ونود هنا أن نقف فقط عند النوع الأول، وعند مقالات (جنة العبيط) خاصة.

عاد زكي نجيب محمود من إنكلترا بعد الحرب العالمية الثانية وفي قلبه توقد وحماس في أن يبعث النشاط والحيوية في مجتمعه ويجعله يفكر ويكتب ويسلك سلوك الأوروبيين في كل شيء. فبدأ أول ما بدأ ـ بعد الجهد الفلسفي الذي بذله في دراساته الأكاديمية العالية ـ بتغيير النظر إلى بعض الأنواع الأدبية في الحياة الأدبية عندنا، وليكن فن المقالة.

خطط الكاتب أن يكتب مقالات (جنة العبيط)، أو كتبها وفي ذهنه فكرة مخالفة المألوف، والنظر إلى المستقبل من خلال فكرة «الريادة»، فلربما تكون الفكرة هيّنة الشأن، ولكن قد يكتب لصاحبها الشهرة والذيوع في عالم الفكر والفن. وكان مثاله في ذلك الشاعران الناقدان الإنجليزيان (وردز ورث، وكوليردج) اللذان أخرجا معاً ديوان (الحكايات الوجدانية المنظومة)، في أول القرن التاسع عشر، ولم يدريا أنه سيكون فاتحة مرحلة جديدة من الشعر الرومانسي، بل سيكونان إمامين للجيل الجديد، بلا منازع[11].

والطابع الجديد للمقالة التي دعا إليها الكاتب لتحل محل السائد من المقالات التي كتبها الكتاب في النصف الأول من هذا القرن هو طابع المقالة الإنجليزية كما تجلت عند (أدسن)، أو ما أجمع عليه النقاد من أدباء الإنجليز. ومن سماتها (أن تصدر عن قلق يحسه الأديب عما يحيط به من صور الحياة)، و(أن يكون الأديب ناقماً، وأن تكون النقمة خفيفة يشيع فيها لون باهت من التفكه)، و(أن يكون لقارئه محدِّثاً لا معلماً)، و(أن تكون على غير نسق من المنطق)، و(أن يكون أسلوبها عذباً دفاقاً). وخلاصة الأمر كله (هو أن المقالة لا

(11) جنة العبيط، المقدمة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1947، ص 1.

بد أن تكون نقداً ساخراً لصورة من صور الحياة أو الأدب، وهدماً لما يتشبث به الناس على أنه مثل أعلى، وما هو إلا صنم تخلف في تراث الأقدمين)[12].

والحق أن مقالات زكي نجيب محمود في هذا الكتاب جاءت تمثيلاً لهذه المبادىء إلى حد كبير بما فيها من مضامين وما فيها من دعابة وسخرية هادئة، وأسلوب دفاق. ولنضرب لهذا مثلاً بالمقالة الأولى «البرتقالة الرخيصة» التي يبدأها بهذا الأسلوب المطبوع السهل: (لم أكد أفرغ من طعام الغداء حتى جاءني الخادم بطبق فيه برتقالة وسكين، فرفعت السكين، وهممت أن آخذ البرتقالة، ولكنني أعدتها، وأخذت أدير البرتقالة في قبضتي وأنظر إليها نظرة الإعجاب، فقد راعني إذ ذاك لونها البديع وجمالها الخلاب، وشممت لها أريجاً طيباً، ولمحت في استدارتها ومسامها نضارة عجيبة، فأشفقت عليها من التقطيع والتشريح، ثم نظرت إلى خادمي وقلت مبتسماً، لعل برتقالة اليوم يا سليمان لا يكون بها من العطب ما كان بتفاحة الأمس. فقال كلا يا سيدي فلن يكون ذلك قط، فإن من خلال البرتقال التي يتيمز بها عن سائر ألوان الفاكهة أن العطب يبدأ به من خارجه لا من داخله، فإن وجدت قشور البرتقالة سليمة فكن على يقين حازم بأن لبابها سليم كذلك، فالبرتقالة بذلك أمينة صريحة صادقة، لا تخفي بسلامة ظاهرها خبث باطنها»[13].

وهكذا يدور الحوار بين الكاتب وخادمه ليتناول عيوب المجتمع في تقويم الأشياء حين يبهره ظاهرها، ويغفل عن جواهرها دون أن يشعر القارىء بثقل الحديث أو هدفه التعليمي.

وقد كان الكاتب أميناً لمبدأ أن تكون المقالة (هدماً لما يتشبث به الناس على أنه مثل أعلى، وما هو إلا صنم تخلف من تراث الأقدمين) فها هو يرسم شخصاً وهمياً في مقالة (جنة العبيط). ليس له وجود في واقعنا بالدرجة الكاريكتيرية التي صورها لينتهي إلى نبذ مواضعات المجتمع المصري أو الشرقي عموماً، ويدعو إلى استلهام المجتمع الغربي بطريقة صريحة في مدلولها، رمزية

---

(12) المصدر السابق ص 4ـ 10 من التمهيد الذي كتبه لمقالات جنة العبيط.

(13) نفسه، ص 12.

في دالها. يقول العبيط، (كلا، لا أريد لهذا الغرب اللعين، أن ينفذ إلى جنتي، ولا لمدينة الغرب أن تفسد مدينتي، وإنه لتغنيني عن سيارته حمارتي، وتكفيني دون طيارته بغلتي، ما دمت عن رذيلته في حصن من فضيلتي!!)[14].

وإذا تجاوزنا هذا الهدف الفكري إلى الجانب الفني، فإننا نتساءل: لماذا يجب أن تكون خصائص المقالة عندنا وفقاً لما يجمع عليه نقاد الإنجليز وأدباؤهم - حذو النعل للنعل - كما يقال؟ ثم لماذا يجب أن تكون هدماً لكل مثل أعلى في مجتمعنا؟ وإذا كان لأمر كذلك، فما هو المثل الأعلى، يا ترى، الذي يكون بديلاً لمثلنا الأعلى؟! لا شك في أنه مثل الرجل الأشقر عبر المتوسط والأطلسي.

لماذا تكون المقالة ذات لون من النقد الاجتماعي فقط؟ ألا يمكن أن تكون ذات ألوان أخرى كالمقالة الأدبية، الإنشائية منها والوصفية، وكالمقالة التربوية والدينية وحتى الفلسفية، بالإضافة إلى المقالة الاجتماعية الناقدة؟ ولكن كاتبنا في عنفوان شبابه وانبهاره بالغرب يصر على أن تكون المقالة ناقمة ساخرة من المثل الأعلى لهذا المجتمع، ليكون الهادم هذه المرة ليس العدو من الخارج، بل الأبناء من الداخل!!.

في النقد الأدبي:

أولاً: الحداثة:

قلنا إن زكي نجيب محمود تتجاذبه حرفته الفلسفية وهوايته الأدبية، وقد ينصرف لإحداهما حيناً حتى ليبدو أنه في شغل عن الأخرى، فقد كان يتعقب تيارات الأدب في المجتمع ويدرس نتاجاتها كما لو كان أديباً من الدرجة الأولى. وهكذا فعل مع ما سمي بالشعر الحديث في أواخر الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن، فقرأ شعر صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي وأدونيس (علي أحمد سعيد)، وكانت له وقفات ترشيدية لهذا الاتجاه

(14) نفسه، ص 52.

الجديد، فهو يرى أن الجديد لا ينبغي له أن ينفي القديم في الأدب، بل الجديد ينبني على شيء مما بناه القديم (فمن ذا يزعم أن ظهور المتنبي ـ مثلاً ـ في دولة الشعر قد استلزم أن يزول امرؤ القيس؟)[15] وعد من معايب هذا الشعر إفراطه في الحزن واليأس، وغموضه غير الشفاف، ثم فقدانه للقالب اللغوي المتماسك.

انظر إليه كيف يختم دراسته عن شعر أحمد عبد المعطي حجازي إذ يقول: (أما بعد، فواخسارتاه! واخسارتاه هذه الطاقة الشعرية أن تنسكب هكذا كما ينكسب السائل على الأرض فينداح، وتسيل أطرافه هنا، وهناك، دون أن يجد القالب الذي يضمه بجدرانه فيصونه إلى الأجيال الآتية ليقول الناس عندئذ، هناك كان شاعر تكلم عن ذات نفسه، فجاءت عباراته تعبيراً عن قومه وعصره)[16]، وفي كتاب آخر له ينفي مقولة الشعراء المحدثين أن القصيدة القديمة قائمة على الوزن الخارجي، وأما القصيدة الحديثة فقائمة على الإيقاع الداخلي، فيقول: (إن حياة الكائن الحي وكل كائن حي ـ قائمة على الإيقاع الداخلي، ولكن ذلك لم يمنع أن يصاغ الشكل الخارجي أيضاً «في أحسن تقويم»)[17]. فليس مستحيلاً عنده أن يجتمع الجانبان معاً، بل إنه هو الحادث في كل قصيدة من الشعر الجيد في آداب العالم جميعاً.

غير أن الناقد زكي نجيب محمود قد يخضع لقراءاته في النقد الأدبي الأوروبي الذي يجيد اللغة الإنجليزية عنه، فيشترط لقبول الشعر الجديد مبدأين: (أولهما: أن يكون قد جاء ليصوغ حالات لم تخرج من قبل إلى عالم الصياغة اللفظية، وثانيهما: ألاّ تكون هناك وسيلة أخرى غير الشعر لقيد تلك الحالات الجديدة، إذ لا مسوغ يسوغ لنا أن نفرض على أنفسنا قيود الصناعة الشعرية في حالات يكفيها النثر)[18].

---

(15) فلسفة وفن، ص 337.

(16) نفسه، ص 362.

(17) وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، ب .ط، القاهرة، 1967، ص 342.

(18) فلسفة وفن، ص 338.

ولا أدري لماذا تشترط علينا هذه الشروط ونحن نكتب الشعر الجديد، فباستطاعتنا أن نعبر عن أمور وحالات خرجت من قبل إلى الصياغة اللفظية وبطريقة غير الطريقة التي نريد أن نعبر عنها. ثم ماذا يضر أن تلك الحالات عبر عنها بالنثر، ولكننا نريد أن ندخلها في عالمنا، ونعبر عنها بطريقتنا الخاصة؟ وزكي نجيب نفسه يعفينا من هذا الرد حين يقول في مجلة الفكر المعاصر (لكل من الأديب والمفكر والعالم المتخصص والصحفي طريقة في تناول مشكلات الحياة والناس. . . فلكل من هؤلاء طريقته إزاء المشكلة الواحدة، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداءها. وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب)[19].

ويضرب مثالاً بسارتر الذي يعالج المشكلة بالفكر المجرد حيناً، وبالقالب المسرحي حيناً آخر.

وفي واقع الأمر أن هذه الشروط تزكية لأدب الحداثة، وهي تعني أن هذا الأدب عصي على النثر أن يعبر عنه، وأنه عالم جديد متفرد لم يعبر عنه من قبل بأي تعبير.

ويلاحظ أن الناقد تناول شعر أدونيس بغير النظرة التي تناول بها شعر حجازي أو عبد الصبور، لأن أدونيس كان ثائراً متمرداً على كل قيمة في مجتمعنا، وكل مثل أعلى، فهو يرفض الله والشيطان معاً، وهذا ما يستريح له إحساس الناقد كما تبدى لنا في مقدمة (جنة العبيط)، ولم يكن ظهر للناقد ـ حينئذ ـ أن أدونيس لم يكن معنياً بالتمرد والثورة على عدو خارجي، بل كانت ثورته على إنسان المنطقة التي يحيا فيها، وقيم المنطقة التي يحيا فيها. ومن تحصيل الحاصل أن هذا سيكون أكبر نفع للعدو الخارجي، وهو ما يعجز عن تحقيقه بالأساطيل والجيوش.

إنه مع أدونيس يشيد بهذه اللغة التي يعبر بها لذاتها، دون أن تعني شيئاً، بل لتكون أداة إيحاء[20]. والحق أن هذا الإيحاء الذي لا يخضع لشيء هو الذي

(19) العدد التاسع، نوفمبر، 1965، ص 13.

(20) وجهة نظر، ص 346.

انتهى ببعض الشعر الحديث إلى الغموض غير المرغوب، الذي لا يوحي بشيء على الإطلاق.

مهما يكن فإن الناقد وقف عند ميزات الشعر الحديث ونوه بها، خاصة فيما يتعلق بارتباطها بروح العصر، ونحتها الصور المبتكرة، واستخدامها اللغة استخداماً جديداً.

ثانياً: نظرية الخلق:

يتحدث النقاد عن نظريات أربع في تاريخ النقد الأدبي في العصور القديمة والحديثة، وهي نظريات المحاكاة والتعبير والخلق والانعكاس[21]. وسنقف عند نظرية الخلق كما فهمها زكي نجيب وكما دعا إلى تطبيقها في الأدب.

وقد اصطلح على هذه النظرية باسم نظرية الفن للفن، ومؤداها أن الفن لا يُعْنَى بالفكر أو الأخلاق أو عالم الاجتماع والسياسة، وإنما له عالمه الداخلي الخاص، ولا ينبغي أن يقوم إلا على هذا الأساس، فلا هو تصوير أو محاكاة لواقع ولا هو تعبير عن نفس قائله، كلاّ، ولا هو انعكاس للظروف الاجتماعية والمادية.

وعن هذا الاتجاه يقول ناقدنا (إن الفن ليس له معنى، ولا ينبغي أن يكون له، إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخاً بين العلم والفن، فينتهي به إلى شيء لا هو إلى هذا، ولا هو إلى ذاك»[22]، وإذا أراد ناقد أن يقوّم العمل الفني فيجب أن ينصب تحليله على الفن نفسه، لا لينفذ إلى نفس الفنان، ولا إلى العالم الخارجي. (اقرأ القصيدة، وانس أن في العالم شيئاً سواها، عش فيها وحدها، ولا تدع خيالك يتسلل خلالها إلى شيء أمامها أو إلى شيء وراءها، ثم انظر بعد ذلك، إلى أي حد ترى نفسك إزاء كائن متكامل الخلقة كامل التكوين)[23].

وأعتقد أنه على الرغم من الفائدة التي نجنيها من عنايتنا بالجانب الفني في نظرنا للعمل الأدبي على أساس هذه النظرية، فلا أظنها مما يناسب حياتنا

(21) ينظر، الماضي، د. شكري عزيز، محاضرات في نظرية الأدب، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1984، ص 12، 36، 49، 61.

(22) فلسفة وفن، ص 363.

(23) نفسه، ص 366.

السياسية والاجتماعية التي يكتنفها الفقر والقهر والظلم، وإنها إذا كانت تناسب (فنطازية) أوروبا وترفها، فإنها لا تسهم في نقلة العالم المتخلف الذي يستحث خطاه بوسائل الفكر والسياسة والفن للتحرك والنهوض.

ثم إنه إذا كان لا ينبغي لنا أن نقوِّم الأثر الفني على أساس تاريخي أو فلسفي أو خلقي، فلما نحظر على الفنان أن يعبر عن هذه العوالم بطريقته الخاصة، ووفق ظرفه الاجتماعي الخاص؟ ولماذا (لا ينبغي أن يكون من شأن الشاعر أن يقول: والظلم من شيم النفوس، ولا من شأنه أن يقول، إن الأخلاق أساس بقاء الأمم، بل من شأن الشاعر أن يقول: وليل كموج البحر. . .)[24].

إن باستطاعتنا أن تكون لنا نظرتنا الخاصة للأدب والفن، وأن تفيد من نظرية التجانس بين النسب في الفن ليكون خلقاً وتعبيراً وانعكاساً في آن واحد، ولكن الدكتور نجيب محمود ـ رحمه الله ـ يأبى إلا أن نأكل كما يأكل الأوروبيون، ونلهو كما يلهون، ونفكر كما يفكرون، كما قال هو مشيراً إلى مرحلة التيه التي عاشها في المرحلة الأولى من حياته[25].

والرجل يعود إلى حسه الفطري الخاص وينسى أنه في حالة تنظير فلسفي، فيعبر تعبير الأديب الذي يربط بين الأدب ومنشئه كما ترى النظرية التعبيرية، فيقول: (إن الأثر الأدبي هو دائماً بمثابة تقرير يبين به صاحبه حقيقة واقعه في خلجات نفسه)[26].

فالرجل تكتنفه حالات القلق والتناقض التي تكتنف الأدباء فلا يستقرون على شيء. فهو في أبحاثه عن الالتزام في الأدب يكاد يهدم نظرية الفن للفن وينقضها نقضاً[27].

---

(24) نفسه، ص 388.

(25) تنظر مقدمة تجديد الفكر العربي، ص 13.

(26) فلسفة وفن، ص 264.

(27) تنظر مقالاته (التوتر الدولي ومهمة الأديب) فلسفة وفن ص 405، و(مهمة الكاتب) في كتاب: والثورة على الأبواب، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956، ص 250، ورسالة الفنان، فلسفة وفن ص 229.

والحق أن هناك مجالاً للوقفات النقدية لدى الدكتور من مثل تحليله للذوق الفني، ودراسته للأسس الفلسفية للمدارس الأدبية وغيرها، ولكن ما أشرنا إليه يكفي لإعطاء صورة عن توجهه النقدي.

في الدراسة الأدبية: الأدب والحياة

تعددت الشخصيات الأدبية التي تناولها زكي نجيب محمود بالدراسة، فمنها العربية كالشعراء المحدثين الذين ذكرناهم في الصفحات السابقة، ومنهم الجيل المجدد الذي سبقهم من الشعراء الرومانسيين كالعقاد والشابي، بل شملت دراسته لريادة الشعر الحديث كتناوله لشعر البارودي. ومن هذه الدراسات ما تناول بها شعراء عالميين مثل شكسبير وطاغور.

وكان في هذا كله يربط ما بين الأدب والحياة بصورة أو بأخرى، سواء منها ما كان، أو ما ينبغي أن يكون. وكانت له نظراته الثاقبة في تقويم الشخصيات الأدبية وآثارها. من ذلك تقريره عن شعر البارودي أنه يدور حول محور الحاسة السمعية (فهو إذا وصف أو تغزل أو أجرى الحكمة في شعره، فالأرجح عندي أنه كان في كل هذا يصدر لا عن خبرته الذاتية الحية، بل يصدر عن رنين اللفظ كما وعته أذنه مما قرأ للأقدمين)[28] وهو يتتبع الدلالات الحسية في شعر العقاد كما في قصائده (فرضة البحر) أو (العقاب الهرم)، أو (ترجمة شيطان) لينتهي إلى مدلولاتها الذهنية، وفي هذا كله يوفق في التحليل والتصوير والحكم.

وهو حين يدرس التيارات الأدبية يربطها بأسسها الفلسفية والاجتماعية والسياسية، كما فعل في حديث عن الشعر العالمي بعد الحرب العالمية، وعن هذا الشعر والأدب في الثلاثينيات، وما بعد الحرب العالمية الثانية، ثم في الخمسينيات وما بعدها. ويفعل الشيء نفسه حين يدرس تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة)[29] لما بين الأدب وأسسه الفكرية والاجتماعية من صلة،

(28) فلسفة وفن، ص 373.

(29) وجهة نظر ص 39.

خاصة في مرحلة الصراع الفكري بين قيم المنطقة والقيم الوافدة عليها من الغرب.

وفي دراسته لشكسبير يربط بين نتاجه الأدبي وروح العصر التي كانت يتجاذبها الصراع بين مقتضيات الأخلاق ودواعي النجاح، والتي تغلبت فيها مناشط الدنيا على قواعد الأخلاق في عصر النهضة، وكما تبدى جلياً في بعض مسرحيات شكسبير من مثل هنري الرابع وهنري الخامس[30].

وهو يربط ما بين ظروف نهضتنا وما ينبغي أن يكون عليه الأدب عندنا، متجاوزاً آراءه عن نظرية الفن للفن التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة، فيقول: (إننا في الشرق العربي في مرحلة كالتي كان فيها الغرب في القرن السابع عشر. من هذه الناحية، فلا نحن في غفلة الماضي، ولا نحن بلغنا من التقدم العلمي ما يقتل الروح. إذن، فهذا عامل آخر يجعل الأدب الأوروبي في القرن السابع عشر أقرب إلى نفوسنا، وأجدر باستلهامه من أدب الشباب الساخط في عصرنا، ومن أدب الوجودية القلقة. بعبارة أخرى فأدب العقل الواعي أقرب إلى حاجتنا النفسية من أدب العقل الباطن، والانبساط أشبع لرغباتنا من الانطواء، والأمل المشرق أنسب لموقعنا من اليأس والقنوط. كانت الملهاة في أدب الغرب عندئذ أعلى شأناً من المأساة، وهكذا يجب أن تكون عندنا اليوم، وكانت القصة الواقعية الخارجية أقرب إلى الأذواق، فيجب أن تكون عندنا اليوم، فنحن أحوج إلى الحياة الإيجابية من الأنات والعبرات)[31].

وهو توجيه صحيح، بمعنى أننا نأخذ من الآثار الأوروبية ما يناسب مرحلتنا، وما من شك في أن اتجاه الأدب في عصر النهضة الأوروبية أجدى لنا من اتجاهاته في المراحل الأخرى. هذا إذا كان لا مندوحة لنا من التأثر. وإلا فالجدير بنا أن ننشىء أدبنا بعيداً عن هامش العلاقة بين الغالب والمغلوب.

وأما في بحثه الموسوم (الأدب في عصر العلم والصناعة)، فيقرر أن

(30) نفسه، ص 374.

(31) فلسفة وفن، ص 259.

الغربيين يفرون أحياناً إلى روحانية الشرق حين يطغى الإحساس المادي للحياة عندهم، فإلى أين نتجه نحن؟ فيقول: (إن المفر هنا لا يكون بالانتقال إلى حضارات أخرى، لأن التراث الحضاري المحلي فيه ما يكفي، بل المفر إلى الماضي نحيي مثله العليا، ولا نلغي العلم والصناعة، لأننا في أشد الحاجة إلى علم وإلى صناعة، بل لنساير بها آثار العلم والصناعة، بحيث يكون لنا من كل جانب من الجانبين ما يكفل ألا يسير الجانب الآخر إلى حد الشطط. فلا الوضعية العلمية ينبغي أن تنسينا القيم الروحية العليا، ولا الانغماس في الحياة الروحية يجوز له أن ينسينا العيش الرغيد في هذه الدنيا بفضل العلم والصناعة)[32].

وبشكل عام فإن الكاتب أفاد من حرفته الفلسفية في دراساته الأدبية، فأغنى هذه الدراسات سواء في التحليل أو التقويم، وربما كان بعض هذه الدراسات لا غنى له أساساً عن الخلفية الفلسفية مثل دراسته للقصيدة التائية المنسوبة للإمام الغزالي، أو في بحثه عن نظرية الشعر عند الفارابي.

سمات شخصية وأسلوبية:

لقد عاصر الكاتب في شبابه جيل كتاب المقالة الكبار في مصر مثل طه حسين والعقاد والرافعي والزيات والمازني وغيرهم، فقرأ لهم وتأثر بأساليبهم، وكان لكل منهم أسلوبه الذي صار يعرف به نتيجة لسمات خاصة به[33]، فانطبعت تلك الخصائص في نفسه وأسلوبه، وكونت سماته الخاصة التي لا يمكن أن نقول هي أسلوب واحد من أولئك الكتاب بعينه، فلا هو أسلوب العقاد في جهامته، ولا هو أسلوب المازني في ظرافته، ولا هو أسلوب الرافعي في معضله، ولا هو أسلوب طه حسين في إسهابه، وهو ربما يكون أقرب إلى أسلوب محمد حسنين هيكل الذي يصفه زكي نجيب نفسه بقوله: (فهو لا يبلغ

(32) نفسه، ص 271 .

(33) ينظر هيكل، د. أحمد تطور الأدب الحديث في مصر، دار المعارف، القاهرة، ص 1971، ص 374ـ397.

من الأسلوب العابس مبلغ العقاد، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني، ويختفي بروح سمحة منبسطة الأسارير تسري بين أسطره)[34].

وبشكل عام فإن أسلوب الرجل تستهويك قراءته ولا تحس معه بتعب، حتى في المقالات التي درس بها حياتنا الفكرية والعقلية، أو ترجم بها لفلاسفة مسلمين أو أوروبيين، تستوي هذه المقالات العقلية بالمقالات التي كتبها عن الأدب والأدباء، ما عدا مقالات (جنة العبيط)التي أراد بها أن يؤسس لمذهب إنجليزي في المقالة في الأدب العربي.

ويبدو أن هذا الاستهواء الذي يتملكنا ونحن نقرأ مقالات زكي نجيب محمود، يرجع إلى الطابع الذاتي والتجربة الذاتية التي يمزجها بعرض الفكر الفلسفي أو النتاج العقلي، مع قوة في الشخصية حتى لتمثل لك الرجل، فقد قيل بأن الأسلوب هو الرجل، بكل ما للرجل من مكونات وملامح. والقارىء لخصائص فن المقال في الأدب يجد الكثير منها في أسلوب كاتبنا. يقول الدكتور عز الدين إسماعيل في بعض خصائص فن المقالة: (فالمقال، ليس حشداً من المعلومات، وليس كل هدفه أن ينقل المعرفة، بل لا بد إلى جانب ذلك أن يكون مشوقاً، ولا يكون المقال كذلك حتى يعطينا من شخصية الكاتب بمقدار ما يعطينا من الموضوع ذاته، فشخصية الكاتب لا بد أن تبرز في مقاله، لا في أسلوبه فحسب، بل في طريقة تناوله للموضوع، وعرضه إياه، ثم في العنصر الذاتي الذي يضيفه الكاتب من خبرته الشخصية وممارسته للحياة العامة)[35]. وهذا هو ما نجده واقعاً حقّاً في أدب المقال لدى زكي نجيب محمود سواء في مقالاته الفلسفية أم الأدبية.

يحضر الرجل مؤتمراً للأدب عقد في الهند، فيلخص لنا عنه أراء المفكر الإنجليزي هكسلي، والألماني واريك نوساك، والشاعر الكاتب الهندي جوشي، وهمايون كبير وزير الثقافة الهندي في بحوثهم، ثم يلخص آراءه في بحثه الذي ألقاه في المؤتمر، فلا تحس، وأنت تقرأ ذلك كله، إلا وأنت أمام

(34) وجهة نظر ص 48.

(35) الأدب وفنونه، دار الفكر العربي ط 7، 1978، ص 289.

أسلوب زكي نجيب محمود وشخصيته بطابعها الذي لا تكاد تخطئه كما لا تخطئها إذا صادفتها في إنسان سعيد.

ويكتب بحثاً طويلاً بأربعين صفحة عن (تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة) فلا يرجع إلى مصدر، أو يقتبس كلاماً لأحد إلا ما ندر، لأنه يصدر في ذلك عن تجربة شخصية عايش بها تلك التيارات عن كثب وساهم فيها، واشترك في معاركها، وناشته بعض شظاياها.

والرجل لا يستطرد في بحث أو مقال، ولكن ذلك لا يعني أنه يخضع مقاله إلى تنظيم صارم، بل إلى تنظيم خفي لا تكاد تعرف أبعاده، ولا تكاد تتلمسه إلا في شخصية الرجل وأسلوبه.

وربما أفاد الكاتب من ثقافته الفلسفية والنفسية في معرفة الأدوات التي توصل الأفكار إلى الذهن الإنساني وتقنعه بها، وهي اللجوء إلى الصورة الحسية الدالة على الصورة المعنوية، وبسط العالم الموضوعي الحسي لتقريب الأفكار المجردة. فهو يقول: (الأدب تجسيد لما يجرده الفكر، والفكر تجريد لما يجسده الأدب)[36]. يفعل هذا، وشأنه شأن كبار الفلاسفة الذين اصطنعوا الأساليب الأدبية، وهم كُثُر في تاريخ الفكر الإنساني، كما أشرنا في بدايات هذا البحث.

وربما كان الكاتب منفعلاً، حاد الانفعال، شأن الأدباء في لحظات تأجُّج العاطفة، تقرأ هذا في هذه الأسطر من مقال (مهمة الكاتب)، (اللهم إني كفرت بالأقلام تكتب بالمداد، فمن لنا بعشرة آلاف قلم تنفث من أسنانها الحمم، لعلها تلسع الجلود فتوقظ الرقود من سباتهم العميق، وتحفز الوقوف إلى الحركة والسير، وتستحث السائرين ليسرعوا الخطى، عسى أن ندرك الركب، فقد بعدت المسافة جداً بين الرأس والذنب!!)[37].

وهو بالإضافة إلى هذا وذاك يأخذ من الأدباء خصائصهم الأدبية في التنكير

(36) مجلة الفكر المعاصر، ع9، نوفمبر، 1965، ص 7.

(37) والثورة على الأبواب، ص250.

والتقديم والتأخير كما يعمل الدكتور أحمد زكي، أو كما يفعل أحمد حسن الزيات، فيكسب أسلوبه رشاقة وجدة وطرافة.

وأخيراً يمكننا الالتفات إلى ظاهرة أسلوبية لدى الرجل وهي إكثاره من الأسئلة الملحة المداورة حول الفكرة حتى ليستجيش فيك الرفض لها، أو الاقتناع والتسليم له بها، ولنثبت هذه الفقرة المشحونة بالتساؤلات المستهينة بالشعر دونما شكل أو وعاء لغوي رصين (فمن يماري في أن الشعر هو قبل كل شيء فن لفظي، يستخدم الألفاظ لذواتها قبل أن يستخدمها لما تعنيه؟ فإذا فات الشاعر أن يصوغ وعاء اللفظ، فلن يبقى له الكثير من فنه حتى إذا بقي له أغزر مضمون شعوري وأخصبه، وأين نصب الخمر إذا لم تكن كأس؟ وأين نشيع الحياة إذا لم يكن بدن؟ وأين يتبدى الخالق إذا لم يكن كون منظور مسموع؟)[38]. وليس هذا وقفاً على مقالاته ذات الطابع الأدبي، بل تكاد تكون عامة في مقالاته التي ملأت عشرين كتاباً.

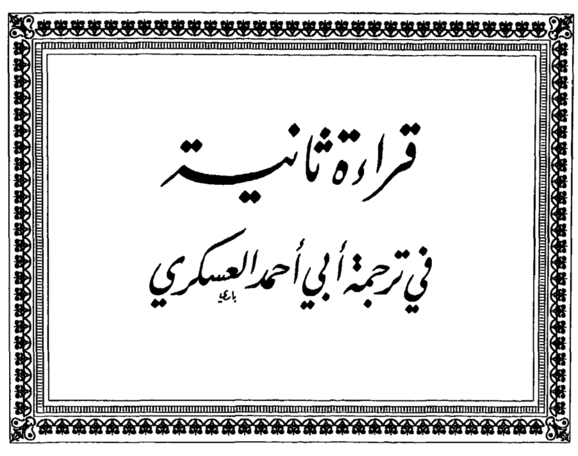
خاتمـة:

الحق أن آثار الدكتور زكي نجيب محمود كانت إضافة إلى الفكر والأدب معاً، وأنها صورة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الفلسفة والأدب بغض النظر عن صحة أفكاره أو خطئها، وبغض النظر عن قناعتنا بها أو رفضنا لها. فلقد قرب الرجل الفكر الفلسفي والنظر العقلي من نفوس القراء، وقرب من المسافة بين رجل الفكر الأكاديمي ورجل الشارع والقارىء العادي أو المثقف خفيف الثقافة إذا صح التعبير.

فهل يمكننا انطلاقاً من مزاوجة الكاتب بين الأدب والفلسفة أن ندعو إلى توسيع دائرة الأدب ومفهومه، فلا يبقى في مجال الآثار التي اصطلح عليها بالأدب الإبداعي، ليشمل ما كتب في التاريخ أو الفلسفة بطريقة فيها أدوات الأديب ورؤيته وانفعاله؟! ، فهذه في الأحوال كلها ـ دعوة معروضة للحوار والتقويم.

---

(38) وجهة نظر ص 342.



د. محمد حسين الأعرجي

هو أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد بن إسماعيل بن زيد بن حكيم اللغويّ، لم يرق أحدُ المصادر إلى ذكر جدٍّ أعلى من جده الرابع «حكيم» هذا، أو إلى ذكر قبيلةٍ ينتمي إليها، فإذا جمعنا إلى هذه الحقيقة أنه من أهل عسكر مُكرَم «وهو بلدٌ مشهورٌ من نواحي خوازستان»[1]، وأنه يعرف اللغة الفارسية[2]، استقام لنا أن نتصوَّر أنه من أسرةٍ فارسية.

على أن هذه الأسرة لم تكن ـ كما يبدو لي ـ من عامَّة الناس، وإنما هي أسرةٌ أقرب إلى أن تكون أسرة علميةً منها إلى أن تكون شيئاً آخر، فعمُّهُ ـ كما يغلب على ظني ـ هو علي سعيد العسكريّ، وهو من أهل الحديث، روى عنه

(1) معجم البلدان 4: 123.

(2) ينظر التفضيل بين بلاغة العرب والعجم: 217.

أبو بكرٍ عبد الله بنُ محمد بن عطاء القباب[3]، وأبوه من أهل العلم روى عنه أبو أحمد نفسُه[4]، وكان أخوه أبو عليٍّ محمد بن عبد الله العسكريّ من أهل العلم أيضاً[5].

ولد أبو أحمد «يوم الخميس لستَّ عشرةَ ليلة خلت من شوال سنة ثلاث وتسعين ومائتين»[6].

ويمكن أن نتصور أنه تأدب في عسكر مُكرَم برعاية من علم أبيه وأسرته، ثم رحل إلى بغداد، وهو لم يتجاوز السابعة عشرة ـ على أبعد الفروض ـ إذ التقى فيها محمد بن جرير الطبري المُتوفى سنة: 310هـ؛ فقد وجدناه يروي عنه[7].

ويبدو أن صاحبنا انصرف إلى طلب العلم دون سواه. أقول هذا؛ لأنني لم أجد ظلاً لما قرَّره الأستاذ الدكتور عبد السلام محمد هارون من أنه كان «يتبزَّزُ ـ أي يبيع البزَّ من الثياب ـ احترازاً من الدناءة والتبذُّلِ..»[8] فلعلَّه اختلط في نفس الأستاذ هارون أبو أحمد بتلميذه أبي هلالٍ الذي «كان يُبَزِّزُ احترازاً من الدناءة والتبذل»[9].

شيوخه:

من شيوخ أبي أحمد من نصَّ الأقدمون على تلمذته لهم، ومنهم من لم ينصَّ عليه أحدٌ، ولكنَّ اطراد ذكرهم في مصنَّفاته مما يدلُّ على تلمذته لهم، فمن هؤلاء الذين نصَّت المصادرُ عليهم:

---

(3) ينظر الكفاية في علم الرواية: 212، وقد روى أبو أحمد عن عمّه في المصون: 176، ولم يُسمِّه.

(4) ينظر المصون: 196، وأخبار المصحفين: 4 ظ ـ 5 و9 و.

(5) ينظر الأنساب: 391، ومعجم الأدباء 8: 258.

(6) معجم الأدباء 8: 233.

(7) ينظر السابق 8: 237.

(8) المصون، مقدمة المحقق: ج.

(9) معجم الأدباء 8: 259، وقد تصحفت «يبزِّز» فيه على «يبرز»، وفُسِّرت في الحاشية تفسيراً بعيداً، وبغية الوعاة 1: 506، والتصويب منه.

1 ـ أبو بكر بن دُريدْ.

2 ـ ونِفطويه.

3 ـ وأبو جعفر بن زهير.

4 ـ وأبو محمد بن عبدان الأهوازي.

5 ـ وأبو القاسم البغوي.

6 ـ وابن أبي داود السجستاني[10].

7 ـ **وعبد الله بن موسى العسكري** المعروف بعبدان الأهوازي، وقد تلمذ له هو وأخوه أبو عليّ[11].

أما الذين لم تنص المصادرُ عليهم فمنهم:

8 ـ **أبو بكر محمد بن يحيى** الصولي[12].

9 ـ **وأبو العباس أحمدُ** بنُ عبيد الله بن عمار المعروف بحمار العُزيْر، فقد روى عنه في كتابه «أخبار المصحّفين» في أكثر من موضع.

10 ـ ويحيى بن محمد بن صاعد، فقد روى عنه في «أخبار المصحفين» أيضاً.

11 ـ وأحمد بن موسى بن إسحاق القاضي الأنصاري؛ فقد نصَّ على أنه سمع منه، وعلى أنه لم يحضر مجالسه كلَّها[13].

12 ـ وأبو بكر بن الأنباري، وقد روى عنه في «ما يقع فيه التصحيف»[14].

13 ـ وأبو عبيد محمد بن عليّ الآجُري الحافظ[15].

---

(10) معجم الأدباء 8: 236، والكامل في التاريخ 7: 189.

(11) الأنساب: 391، والعبر 3: 20.

(12) نبّه على ذلك الدكتور عبد السلام محمد هارون في تقديم المصون: ج.

(13) ينظر أخبار المصحفين: 4و.

(14) نص على تلمذته الدكتور حاتم صالح الضامن في تقديمه كتاب الزاهر 1: 17، وتنظر روايته عنه في أخبار المصحفين: 4 ظ، 10و.

(15) ينظر أخبار المصحفين:

14 ـ وعلي بن محمد التستري؛ إذ روى عنه في أكثر من موضع في: أخبار المصحفين.

15 ـ والقاضي أبو بكر أحمد بن كامل[16].

16 ـ ومحمد بن جرير الطبري ـ كما أسلفتُ ـ فقد روى المقرىء الأهوازيُّ عن أبي أحمد عن الطبريِّ[17].

17 ـ وأبو الحسين محمد بن القاسم النسّابة؛ فقد أثنى على علمه في شرح ما يقع فيه التصحيف.

ولا أشكُّ في أنَّ له شيوخاً سوى من ذكرتُ لم يتهيَّأ لي الاهتداء إليهم. على أن من يتصفح «المصون» يمكن أن يتوهم أن أبا أحمد يحيى بن علي المعروف بابن المنجِّم من شيوخه؛ فقد بدا أنه روى عنه[18]، ولكن ذلك ليس بصحيح؛ لأنَّ ابن المنجِّم هذا توفِّيَ ـ كما هو معروف ـ سنة 300هـ، وكان لأبي أحمد يوم وفاته من العمر سبع سنين، فكيف يروي عنه؟ وأحسب أن اسم أبي بكر الصوليّ قد سقط من السند، ولم يتنبه المحقق الأستاذ الدكتور عبد السلام هارون. أقول ذلك؛ لأنني رأيت من القدماء من نصَّ على سماع الصوليّ من ابن المنجِّم[19] ولأنني رأيته يروي عنه، عن ابن المنجم في موضعين[20]، ولكنه لم يُسمِّه: أبا بكر الصوليّ، وإنما سماه: أبا بكر النديمَ؛ مما جعل الأستاذ هارون يتوهم أنه غيرُ الصوليِّ فوضعه في «فهرس الأعلام» مستقلاً، فصار أبو بكر الصوليُّ، والحال تلك، شخصين لا شخصاً واحداً.

وإذا كان أبو أحمد قد سمع هؤلاء جميعاً، ووعى ـ كما هو شأنه ـ ما سمع؛ فليس بغريب أن يكون «اشتهر في الآفاق بالدراية والإتقان، وانتهت إليه

---

(16) السابق: 10و.

(17) ينظر معجم الأدباء 8: 237.

(18) ينظر المصون 13ـ 14.

(19) ينظر تاريخ بغداد 14: 230.

(20) ينظر المصون: 12ـ 129.

رياسة التحديث، والإملاء، والتدريسِ، بقطر خُوزستان، ورحل إليه الأجلاءُ للأخذ عنه والقراءة عليه[21].

وليس بغريب أيضاً أن يوصف بأنه «أحدُ الأئمة في الآداب والحفظ»[22]، حتى ليصطنع الصاحب بن عباد ـ وهو من هو علماً ومنزلةً ـ حيلةً يجتذبُ بها مؤيَّدَ الدولة إلى عسكر مُكرَم من أجل رؤية صاحبنا أبي أحمد[23].

ولم يكن من الغريب أيضاً أن يكون له عددٌ وافر من التلاميذ سواء ممن رحلوا إليه أم ممن لم يرحلوا، مما أريد الحديث عنه الآن فأقول:

تلاميـذه:

من تلاميذه:

1 ـ أبو عبَّاد الصائغ التُستريُّ.

2 ـ وذو النون بن محمد.

3 ـ والحسين بن محمد الجَهْرَمِيُ.

4 ـ وابن العطَّار الشُّروطيّ الأصبهانيّ.

5 ـ وأبو بكرٍ أحمد بن محمد بن جعفر الأصبهانيّ المعروف باليزديِّ.

6 ـ وأبو الحسين عليُّ بن أحمد بن الحسن البصريّ المعروف بالنُّعيميِّ الفقيه الحافظ.

7 ـ وأبو عليٍّ الحسن بن علي بن إبراهيم المقرىء الأهوازيّ.

8 ـ وأبو سعدٍ أحمد بن محمد بن عبد الله بن الخليل المالينيّ.

9 ـ وأبو الحسين محمد بن أحمد الأهوازيّ، وهو والماليني شيخا أبي بكر الخطيب البغداديّ.

---

(21) معجم الأدباء 8: 236.

(22) وفيات الأعيان 2: 83، مرآة الجنان 2: 415.

(23) معجم الأدباء 8: 248، وفيات الأعيان 2: 83ـ 84، مرآة الجنان 2: 415، وينظر البداية والنهاية 11: 320.

10 ـ وأبو نُعيم الأصفهاني الحافظ.

11 ـ وأبو بكرٍ محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الوادِعيُّ الأصفهانيّ.

12 ـ وعبد الواحد بن أحمد بن محمد الباطِرْقانيّ الأصفهانيّ.

13 ـ وأبو الحسن أحمد بن محمد بن زَنْجَويْه الأصفهانيّ.

14 ـ وأبو عبد الله محمد بن منصور بن جيكان التُستَريّ.

15 ـ والقاضي أبو الحسن عليُّ بن عمر بن موسى الأيْذَجيّ.

16 ـ وأبو سعيد الحسن بن عليِّ بن بحرٍ السَّقَطيّ التُستريّ.

17 ـ وأبو محمد خلف بن محمد بن عليّ الواسطيّ.

18 ـ وأبو حاتم محمد بن عبد الواحد الرازيّ المعروف باللبّان.

19 ـ وأبو بكر الباقلانيّ[24].

20 ـ وأبو هلال العسكريّ[25].

21 ـ وأبو الحسن عليُّ بن المظفّر البندنيجي[26].

هذا ما رأيتُ ذكره من تلاميذه.

وكما كانت له ثروةٌ باذخةٌ من تلاميذه؛ إذ برز منهم علماء أجلاء من مثل المالِيني وأبي نعيم الأصفهانيّ، وأنا أُمثّلُ ولا أستقصي، وأبي بكر الباقلاني، وأبي هلال العسكريّ، كانت له ثروةٌ أخرى باذخة هي ما خلّف لنا من آثار.

آثارُه:

1 ـ أخبار المصحفين، وقد طبع ببيروت مستقلاً بتحقيق الأستاذ البدري السامرّائي، وكان العلماء يتدارسونه كذلك كما هو جليٌّ في وجه الورقة الأولى من مخطوطته المحفوظة في دار الكتب الظاهرية بدمشق، على الرغم من أنّه

---

(24) ينظر معجم الأدباء 8: 238ـ 239، فقد سرد جريدة طويلة من أسماء تلاميذه، ولم آخذ منه كلّ ما سرد.

(25) السابق 8: 258، ومعجم البلدان 4: 123.

(26) معجم الأدباء 8: 252.

ـ كما اتَّضح ـ عبارة عن مقدِّمةِ كتابه: «تصحيفات المحدِّثين»[27].

2 ـ الأماليُّ، وقد ذكره تلميذه أبو سعيد السَّقطيّ[28]، ولم يذكره أحدٌ ممن ترجم له. ولا يعرفُ مصير هذا الكتاب.

3 ـ تصحيح الوجوه والنظائر[29]. ولا يُعرف مصيره أيضاً.

4 ـ تصحيفات المحدِّثين، وقد طُبع بتحقيق الأستاذ محمود أحمد ميرة في القاهرة سنة: 1982.

5 ـ التفضيل بين بلاغة العرب والعجم، وقد طُبع في «التحفة البهيَّة» منسوباً إلى تلميذه أبي هلال العسكريِّ، فكان أوَّلَ من صحَّح نسبتَهُ المستشرقُ الأستاذُ كارل بروكلمان[30]، وتابعه الدكتور بدوي طبانة دون أن يذكر بروكلمان[31].

6 ـ الحكم والأمثال، وهو فيما ورد منها في الحديث النبويِّ الشريف[32]، ولا نعرف عنه اليوم شيئاً.

7 ـ راحة الأرواح[33]، ولا نعرف ما آل إليه مصيره أيضاً.

8 ـ ربيع الأبرار، وقد نبَّه إليه الأستاذ كارل بروكلمان مستنداً إلى السيوطي في شرح شواهد المغني[34]، إذ لم يذكره أحدٌ ممن ترجم له. ولا يُعرف مصيره أيضاً.

9 ـ الزَّواجرُ والمواعظُ[35]، ونصَّ الأستاذُ كارل بروكلمان أنَّ نسخة خطِّية

---

(27) توهم المستشرق كارل بروكلمان أنه نسخة من كتابه: «شرح ما يقع فيه التصحيف» وليس ذلك بصحيح. ينظر تاريخ الأدب العربي 2: 251.

(28) معجم الأدباء 8: 248.

(29) السابق 8: 236.

(30) ينظر تاريخ الأدب العربي 2: 251.

(31) ينظر أبو هلال العسكري: 39.

(32) معجم الأدباء 8: 236، وينظر كشف الظنون 2: 83.

(33) المصدران نفسهما.

(34) ينظر تاريخ الأدب العربي 2: 251.

(35) معجم الأدباء 8: 236، إنباه الرواة 1: 312، وكشف الظنون 2: 8.

منه في مكتبة كوبرلي برقم: 730، ولكن ذكر الأستاذ ريشر «أن هذا الكتاب من تأليف ابن حجر الهيثمي»[36]. ومعنى هذا أنَّ الكتاب مجهول المصير حتى اليوم.

10 ـ شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، وتسميه المصادر اختصاراً: «التصحيف»[37]، وقد طبع بمصر سنة 1326هـ[38]، ثم طبع محقّقاً فيها سنة 1963، بتحقيق الأستاذ عبد العزيز أحمد.

11 ـ صناعة الشعر، وقد سماه القفطيُّ بـ «علم النظم»[39]، ولا نعرف عنه اليوم شيئاً.

12 ـ المؤتلف والمختلف، وأوحي الملا كاتب جلبي المعروف بحاجّي خليفة أنَّ اسمه: «مُشتبِهُ النِسبة»[40].

13 ـ المصون في الأدب، وقد طبع في الكويت بتحقيق الأستاذ الدكتور عبد السلام محمد هارون سنة: 1960، ولا عِبرة بقول من نَسَبه إلى أبي هلال العسكري[41].

14 ـ الورقة، وقد نبَّه إليه الأستاذ هارون[42]؛ إذ لم يذكره أحدٌ من مترجميه. ولا نعرف عنه اليوم شيئاً أيضاً.

15 ـ وكتاب في المنطق[43]، وهو اليوم مجهول المصير.

أما ما توهَّمه الأستاذ هارون من أنَّ كتاب «ما لحن فيه الخواصُّ من العلماء» له؛ فعدَّه في مؤلفاته متابعاً القفطيَّ في ذلك، فليس بشيء؛ إذ نصَّ

---

(36) تأريخ الأدب العربي 2: 251.

(37) ينظر وفيات الأعيان 2: 83، بغية الوعاة 1: 506، كشف الظنون 1: 288، وسماه السيوطيُّ في شرح شواهد المغني: 280: «كتاب تصحيف الشعر».

(38) تأريخ الأدب العربي: 2: 251.

(39) معجم الأدباء 8: 236، إنباه الرواة 1: 311.

(40) ينظر إنباه الرواة 1: 311، وبغية الوعاة 1: 506، وكشف الظنون 2: 407.

(41) ينظر أبو هلال العسكري: 34 مُستنداً إلى ياقوت.

(42) ينظر المصون، ومُستنداً إلى ديوان المعاني.

(43) بغية الوعاة 1: 506.

ياقوت والسيوطيُّ على أنَّهُ لأبي هلال العسكريِّ، وكذلك فعل حاجي خليفة[44].

هذا ما عنَّ لي أن أقوله وأنا أنظر بعضَ ما وقعَ في ترجمة أبي أحمد من أوهامٍ، ولم يبق لي إلاّ أن أقول: إنَّ وفاته كانت في السابع من ذي الحجة من سنة 382هـ عن تسعةٍ وثمانين عاماً، عليه رحمة الله ورضوانُه.

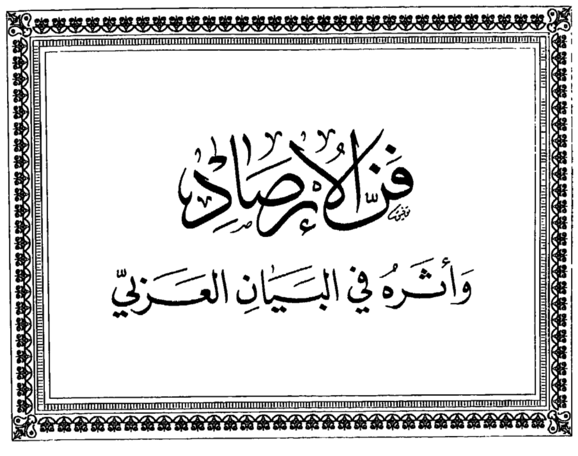
المصادر والمراجع

- **أخبار المصحفين**، أبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري (ت382 هـ)، مخ، المكتبة الظاهرية بدمشق.
- **إنباه الرواة على أنباء النحاة**، جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت646 هـ) تح: الأستاذ محمد أبو الفضل إبرهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1955.
- **الأنساب (مصورة عن مخطوط)**، أبو سعيد بن عبد الكريم بن أبي بكر السمعاني (506 ـ 562 هـ) ليدن ـ لندن، 1912.
- **البداية والنهاية**، الحافظ ابن كثير (ت 774 هـ)، مكتبة المعارف ـ بيروت، مكتبة النصر ـ الرياض، 1966.
- **التفضيل بين بلاغة العرب والعجم**، منسوب غلطاً إلى أبي هلال العسكري (طبع ضمن التحفة البهيَّة والطرفة الشهية)، مط الجوائب، الأستانة، 1302 ـ هـ = 1885.
- **الزاهر في معاني كلمات الناس**، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت328 هـ)، تح: الدكتور حاتم صالح الضامن، دار الرشيد، بغداد، 1979 (منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية).

---

(44) ينظر إنباه الرواة 1: 311، ومعجم الأدباء 8: 263، وبغية الوعاة 1: 506، وكشف الظنون 2: 354.

- **بغية الوعاة**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911 هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مط البابي الحلبي، القاهرة، 1965.
- **تأريخ الأدب العربي**، كارل بروكلمان (ت 1965)، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، ط5، دار المعارف، مصر، د.ت.
- **تأريخ بغداد**، أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) مط السعادة، مط التمدّن، مصر، 1931.
- **شرح شواهد المغني**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911 هـ)، دمشق، 1966.
- **الكامل في التأريخ**، عز الدين بن الأثير (ت630 هـ) دار الكتاب اللبناني، بيروت، (وأفيست) 1967.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ملا كاتب حلبي المعروف بحاجّي خليفة (ت 1067 هـ) ط1، 1310 هـ = 1893.
- **الكفاية في علم الرواية**، الخطيب (463 هـ)، تح: الدكتور أحمد عمر هامش، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1985.
- **مرآة الجنان**، أبو محمد اليافعي (ت 768 هـ) ط1، حيدر آباد، الدكن، 1337 هـ = 1918.
- **المصون**، أبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري (ت382 هـ) تح) الدكتور عبد السلام محمد هارون، مط الحكومة، الكويت، 1960.
- **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، ياقوت الرومي الحموي (626 هـ)، دار المأمون، القاهرة، 1936.
- **معجم البلدان**، ياقوت الرومي الحموي (626 هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1957.
- **أبو هلال العسكري**، الدكتور بدوي طبانة، ط3، دار الثقافة، بيروت.
- **وفيات الأعيان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (608 ـ 681 هـ)، تح: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1972.



د. أحمد سالم الذّيب

توطئة:

الأصل اللغوي لمادة (رصد): لهذه الكلمة معان كثيرة، وعلى الرغم من تلك الكثرة فإنها تدخل تحت مفهوم (دوران المادة حول المعنى الواحد) ومن معانيها: المكافأة بالخير، قال الليث: يقال: أنا لك مرصد بإحسانك حتى أكافئك به، ومنها المراقبة، والترقب، رصدت فلاناً: راقبته أو ترقبته، ومنها الإعداد للشيء، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ﴾[1] قال الزجاج: كان رجل يقال له أبو عامر الراهب حارب النبي ﷺ، ثم مضى إلى هرقل، وكان أحد المنافقين، فقال المنافقون الذين بنوا مسجد الضرار: نبني

(1) سورة التوبة، الآية: 9.

هذا المسجد وننتظر أبا عامر حتى يجيء ويصلي فيه[2]. ومنها القعود على الطريق، قال الله تعالى: ﴿وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾[3] وقال جل شأنه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾﴾[4] والمرصد والمرصاد: الطريق، المرصد الموضع الذي ترصد الأحوال الجوية وغيرها منه، والرصْد، والرصَد: المطر يأتي بعد المطر، وقيل: المطر يقع أولاً، والرصَد: جمع مفرده: راصد، قال الحق سبحانه: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾[5]. إذا نزل الملك بالوحي أرسل الله معه رصداً يحفظونه[6].

أما الإرصاد في كتب البلاغة والأدب فمن خلال قراءاتي فيها تبين لي أن الإرصاد، والتسهيم والتوشيح تتفق في الدلالة على مضمون واحد، وأن الاختلاف في التسمية شكلي.

إذاً فلماذا عقد بعض علماء البديع لكل منها فصلاً مستقلاً في كتبهم: على الرغم من أن ما صدروا به حديثهم عند التعريف بها ذو مدلول متفق؟! وهذه تعريفاتهم أو بعض منها: عرفه قدامة بن جعفر بقوله: وهو أن يكون أول البيت شاهداً بقافيته، ومعناها متعلقاً به، حتى إن الذي يعرف قافية القصيدة التي البيت منها، إذا سمع أول البيت عرف آخره وبانت له قافيته[7]. وعرفه أبو هلال العسكري، فقال: سمي هذا النوع التوشيح وهذه التسمية غير لازمة بهذا المعنى، ولو سمي تبييناً لكان أقرب «وهو أن يكون مبدأ الكلام ينبىء عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه..»[8] فالعسكري يبدو أنه غير راض عن هذه التسمية، ويقترح البديل، وهو (التبيين) ويرى أنه الأقرب

---

(2) تفسير القرطبي/ 25/ 8.

(3) سورة التوبة، الآية: 5.

(4) سورة الفجر، الآية: 14.

(5) سورة الجن، الآية: 27.

(6) تنظر مادة (رصد) في 158 ـ 160/ 4 لسان العرب لابن منظور. وتاج العروس للزبيدي 353 ـ 354/ 2. والصحاح للجوهري 474/ 2.

(7) نقد الشعر ص 191.

(8) الصناعتين ص 382.

إلى المسمى وهو المعنى الذي تحته. وعرفه النويري بقوله: وأما التوشيح فهو أن يكون معنى أول الكلام يدل على لفظ آخره...»[9]. وأشار ابن سنان الخفاجي إلى اضطراب آراء العلماء في تسمية هذا النوع من الأدب توشيحاً، وبعضهم يسميه التسهيم، ويعني به قوله: فهذا هو الكلام الذي يدل بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض، وإذا أنشدت صدر البيت علمت ما يأتي في عجزه، وهذا هو معنى الإرصاد[10]. وبهذا قال عبد المتعال الصعيدي في تعليقه على كلام الخفاجي: هو أن يكون مبدأ الكلام ينبىء عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وهذا النوع من البديع يسمى الإرصاد أيضاً[11]. أما في بغية الإيضاح فقد قال الصعيدي: ومنه الإرصاد ويسمى التسهيم أيضاً، وهو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل على العجز[12]. واعتبر المراغي الإرصاد والتسهيم شيئاً واحداً، فقال: هو أن يجعل قبل آخر السجعة أو البيت ما يفهمهما عند معرفة الروي[13]. وهما كذلك عند صاحب كتاب نفحات الأزهار. حيث قال: التسهيم ويقال له: الإرصاد، وهو أن يتقدم من الكلام ما يدل على ما يتأخر دلالة معنوية، قافية كان المتأخر أو ما قبلها[14]. وعرفهما العباسي بمعنى واحد فقال: الإرصاد. ويسميه بعضهم التسهيم: وهو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل على العجز إذا عرف الروي[15].

وأما في الأدب فإن أهميته تتضح بما أقيم حوله من دراسات أساسها ما يوحي به المفهوم الأدبي للإرصاد من أن صدر الكلام يهدي إلى عجزه، وأن معناه يسبق إلى القلب لفظه، وذلك لأن الألفاظ قد وضعت متمكنة في مواقعها، فوقف كل لفظ بين أخويه شكلاً ومضموناً على حد قول ابن سنان

---

(9) نهاية الأرب 137/ 7.

(10) الصفحة 152 ـ سر الفصاحة.

(11) هامش الصفحة السابقة.

(12) ص 21.

(13) علوم البلاغة ص 327.

(14) عبد الغني النابلسي ص 135.

(15) معاهد التنصيص من 220/ 1.

الخفاجي: وإنما أرادوا المعاني إذا أوقعت ألفاظها في مواقعها، وجاءت الكلمة مع أختها المشاكلة لها التي تقتضي أن تجاورها بمعناها إما على الاتفاق أو التضاد حسبما توحيه قسمة الكلام[16].

ومن غير شك أن هذا الطراز من الأدب ذو طبقة عالية، ولأجل ذلك افتخر ابن نُباتة بقصيدته لأنها جاءت على منوال ذلك الطراز العزيز فقال:

خذها إذا أنشدت للقوم من طرب　　صدورها علمت منها قوافيها[17]

وهذه النظرة إلى الإرصاد هي التي جعلت علماء النقد والبلاغة يولونه اهتماماً خاصاً للكشف عن قيمته الأدبية والفنية باعتباره مصدراً أدبياً وردت منهله أقلام كبار الشعراء والأدباء فنظموا فيه، قال عبد المتعال الصعيدي: والإرصاد مما يكسب الشعر حلاوة والنثر طلاوة، ولهذا افتخر به ابن نباتة[18]. وأبان العسكري عن خصائص أسلوب الإرصاد بكيفية أتم فقال: وهو أن يكون مبدأ الكلام ينبىء عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شعراً، أو عرفت رواية، ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه[19]. ثم قال في مدح هذا اللون من الأدب يجري مجرى الإرصاد: وخير الشعر ما تسابق صدوره وأعجازه، ومعانيه وألفاظه، فتراه سلساً في النظام جارياً على اللسان لا يتنافى ولا يتنافر كأنه سبيكة مفرغة، أو وشي منمنم، أو عقد منظم من جوهر متشاكل متمكن القوافي غير قلقة، وثابتة غير مرجة، ألفاظه متطابقة، وقوافيه متوافقة، ومعانيه متعادلة، كل شيء منه موضوع في موضعه، وواقع في موقعه، فإذا نقض بناؤه، وحل نظامه، وجعل نثراً، لم يذهب حسنه، ولم تبطل جودته في معناه ولفظه، فيصلح نقضه لبناء مستأنف، وجوهره لنظام مستقبل[20]. ومما يؤكد أن أسلوب

---

(16) سر الفصاحة ص 150.

(17) سر الفصاحة ص 171.

(18) بغية الإيضاح ص 21.

(19) الصناعتين ص 382.

(20) الصفحة نفسها.

الإرصاد قائم على إحكام العبارة، وحسن ترابط المعاني، وتعاطفها. ووضوح الدلالة فيها وروده في القرآن الكريم كثيراً، منه قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾[21]. فإن القارىء إذا وقف على (يكتبون) عرف أن آخر الآية هو (ما تمكرون) لتقدم ذكر الدليل عليه، وهو المكر في صدر الآية. وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[22] فالإرصاد هو (فاختلفوا) وهو يوحي بأن اللفظ المناسب لا يكون إلا (يختلفون) في عجز الآية، وأن السامع يعرف ذلك حين يسمع (فيما) قبله لتقدم الدلالة عليه. ومن الإرصاد كذلك قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًاۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِۖ﴾[23] فإن الدلالة واضحة بين ﴿أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ﴾ وبين ﴿لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِۖ﴾ يدركها القارىء والسامع عند التأمل. ومن أساليب الإرصاد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[24] فإذا تأملت قوله تعالى ﴿لننظر﴾ بعدما عرفت ﴿جعلناكم خلائف في الأرض﴾ عرفت أن يكون بعده ﴿تعملون﴾ لأن المعنى يطلبه ويقتضيه ويهدي إليه. وقال عز من قائل: ﴿فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[25] واضح أن ورود لفظ (ليظلمهم) في الآية الكريمة يرشد إلى أن مادة الظلم ستكون في عجزها.

وهكذا نلحظ أن المعاني تتهادى ويوصل بعضها إلى بعض، وما ذلك إلا لوجود رابط قوي يضم العجز على الصدر وذلك هو فن الإرصاد، الذي يرد كثيراً في أساليب البلغاء لما له من وضوح الدلالة وقوة التأثير، كما سنعرفه في الأساليب الآتية لفصحاء الشعراء على اختلاف العصور. فهذا عمرو بن معديكرب الزبيدي شاعر مخضرم جيد الشعر مقل لا عن عجزه يقول:

---

(21) سورة يونس، الآية: 21.

(22) سورة يونس، الآية: 19.

(23) سورة العنكبوت، الآية: 41.

(24) سورة يونس، الآية: 14.

(25) سورة الروم، الآية: 9.

إذا لـم تـسـتـطـع شـيـئـاً فـدعـه وجـاوزه إلـى مـا تـسـتـطـيـع

قال صاحب معاهد التنصيص: والشاهد فيه الإرصاد ويسميه بعضهم التسهيم، وهو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل على العجز[26]. وهذا ما حققه الشاعر في بيته السابق حيث أرصد صدر البيت، ونصب منه دليلاً يهدي السامع إلى عجزه، ومن أبيات الإرصاد قول الشاعرة:

وخـرق تـجـاوزت مـجـهـولـه بـوجـنـاء حـرف تـشـكـي الـكـلالا

فـكـنـت الـنـهـار بـه شـمـسـه وكنت دجى الليل فيه الهلالا[27]

أتت الشاعرة بالبيت الثاني كنتيجة لما يقتضيه البيت الأول حيث ضمنته معنى الإرصاد الذي هو الدليل عليه. وللخنساء في هذا الضرب من القول الكثير من بليغ شعرها وفصيح نظمها مثل قولها:

بـيـض الـصـفـاح وسـمـر الـرمـاح فبالسيف ضرباً، وبالسمر وخزا[28]

فإن من يقف على قولها: فبالسيف ضرباً، يبادر إلى فهمه لفظ القافية، لا سيما من له علم ببنية الشعر وضروبه، وذلك لأن الشاعرة قد وضعت الدليل بين يديه، وقد يؤكد صحة هذه الدعوى ما روي من أن عمر بن أبي ربيعة أنشد عبد الله بن العباس قوله:

تـشـط غـداً دار جـيـرانـنـا

فقال له ابن عباس:

ولـلـدار بـعـد غـد أبـعـد

فقال له عمر: هكذا والله، فقال ابن عباس: وهكذا يكون. ويؤكده أيضاً، ما حكي عن عدي بن الرقاع من أنه أنشد الوليد بن عبد الملك بحضرة جرير والفرزدق قصيدته التي مطلعها:

عـرف الـديـار تـوهـمـاً فـاعـتـادهـا

---

(26) العباسي ص 220/ 1.

(27) الصفحة السابقة.

(28) 221/ 1 المصدر نفسه.

ثم انتهى إلى قوله:

تـزجـي أغـن كـأن إبـرة روقـه

ثـم شغل الوليد عن الاستماع، فقطع عدي الإنشاد، فقال الفرزدق لجرير: ما تراه يقول؟ فقال جرير: أراه يستلب بها مثلاً، فقال الفرزدق إنه يقول:

قـلـم أصـاب مـن الـدواة مـدادهـا

ثم عاوده الإنشاد، فقال ذلك، فقال الفرزدق: والله لما سمعت صدر بيته رحمته، وقلت قد وقع في معضلة، وما عساه يقول، وهو أعرابي جلف جاف، فلما أنشد عجزه انقلبت الرحمة حسداً[29].

ومن معاني الإرصاد قول دعبل:

وإذا عـانـدنـا ذو قـوة ... غـضـبـت الـروح عـلـيـه فـعـرج

فـعـلـى أيـمـانـنـا يـجـري الـنـدى ... وعلى أسيافنا تجري المهج[30]

إذ إن عجز البيت الثاني قد ضمن الشاعر دليله في صدر ذلك البيت، فإذا كانت الأيمان للبذل والعطاء فإن السيوف لإزهاق الأرواح.

وقال زهير بن أبي سلمى:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ... ثمانين حولاً - لا أبا لك - يسأم[31]

فالشاعر عندما قال في أول البيت: (سئمت) ثم قال: (ثمانين حولاً) اقتضى أن يجيء في آخره (يسأم) لا محالة، وكذلك قوله:

والـسـتـر دون الـفـاحـشـات ومـا ... يـلـقـاك دون الـخـيـر مـن سـتـر[31]

فالستر الأول يلهم القارىء إلى أن اللفظ المناسب له في قافية البيت هو (ستر) فيعرف ذلك قبل أن يصل إليه، وفق هذا القبيل قول امرىء القيس:

---

(29) نفحات الأزهار ص 236.

(30) 221/1 معاهد التنصيص.

(31) سر الفصاحة/ 151.

فـإن تـكـتـمـوا الـداء لا نـخـفـه   وإن تـقـصـدوا الـذم لا نـقـصـد[32]

قال ابن سنان الخفاجي: فهذا هو الكلام الذي يدل بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض، وإذا أنشدت صدر البيت علمت ما يأتي من عجزه[32]. وقال أبو صخر الهذلي:

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها   فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر[32]

فقوله: (عجبت لسعي الدهر) في مطلع البيت دليل وضعه الشاعر لمعرفة ما ينتهي به، وهو قوله: (سكن الدهر). ومنه بيت عمرو بن معديكرب:

وكـنـت سـنـامـاً فـي فـزارة تـامـكـاً   وفـي كـل حـيّ ذروة وسـنـام[32]

فالإرصاد في قوله في المصراع الأول (وكنت سناماً) حيث جاء دليلاً يقتضي أن اللفظ المناسب في القافية هو (سنام) أيضاً. وسلك الراعي النميري سبيل الإرصاد، وهو يمتدح قومه برزانة العقل، ورجاحة الرأي فقال:

وإن وزن الـحـصـى فـوزنـت قـومـي   وجـدت حـصـى ضـريـبـتـهـم رزيـنـا

فإذا أنشد أولُ البيت استنتج منه السامع لفظة قافيته لأنه يعلم أن قوله: (وزن الحصى) سيأتي بعده رزين. لعلتين: إحداهما: أن قافية القصيدة توجبه، والأخرى أن نظام المعنى يقتضيه لأن الذي يفاخر برجاحة الحصى يلزمه أن يقول في حصاه: إنه رزين[33]، ومن أساليبه كذلك قول العباس بن مرداس:

هـمـو سـودوا هُـجْـنـاً وكـل قـبـيـلـة   يبيّن عن أحسابها من يسودها[33]

وقال نصيب:

وقـد أيـقـنـت أن سـتـبـيـن لـيـلـى   وتحجب عنك إن نفع اليقين[33]

انظر كيف رد الشاعر العجز على الصدر في البيت، ونصبه علماً عليه وداعياً له. وذلك للموافقة بين (أيقنت) وبين (اليقين). وقال مضرس بن ربعي:

---

(32) الصفحة السابقة.

(33) نقد الشعر لقدامة/ 191.

تمنيت أن ألقى سليماً ومالكاً   على ساعة تنسي الحليم الأمانيا[34]

قدم الشاعر الدليل الذي يتضمن معنى القافية، بل ولفظها كذلك، فإن السامع لن يشك في أن قول الشاعر (تمنيت) الذي هو الرصد يقتضي قافية للبيت هي (الأمانيا) وقالت جنوب أخت عمرو ذي الكلْب:

وأقسم يا عمرو لو نبهاك   إذاً نبها منك داء عضالا[35]

فقد جعلت الشاعرة صدر البيت رصداً لعجزه، فإن قولها: (فأقسم يا عمرو لو نبهاك) يتطلب أن يكون تمامه (إذاً نبها منك داء عضالا).

ومما علق به ابن أبي الإصبع على هذا البيت قوله: وكما يدل الأول على الثاني كذلك يدل الثاني على الأول، فإنه لو قيل لحاذق بما يصلح أن يوطأ لقولها: (إذاً نبها منك داء عضالا) فإنه لا يجد إلا قولها: (فأقسم يا عمرو لو نبهاك) فهذا ما يدل الأول فيه على ما بعده دلالة معنوية[36]. هذا وتارة تكون دلالة أول الكلام على ما يتلوه منه دلالة لفظية، مثال ذلك قول جنوب أيضاً:

إذاً نبها ليت بمرْيَسَةٍ   مفيتاً مفيداً نفوساً ومالا

فإن العارف ببنية الشعر إذا سمع قولها (مفيتاً مفيداً) تحقق أن هذا التركيب يوجب أن يتلوه قولها: (نفوساً ومالاً)[37]. وقال عمرو بن كلثوم في معلقته:

ونوجد نحن أحماهم ذمارا   وأوفاهم إذا عقدوا يمينا[37]

ومجيء الإرصاد في هذا البيت هو أن الشاعر ذكر في المصراع الأول صفات المدح في الحرب مفتخراً، وهذا يقتضي منه أن يأتي بصفات المدح في حالة السلم أيضاً والسلم لا يكون إلا بعقد العهود والأيمان مع الوفاء بهما،

---

(34) المرجع السابق/ 192.

(35) تحرير التحبير لابن أبي الإصبع/ 263.

(36) المرجع السابق/ 264.

(37) المرجع نفسه/ 266.

فتعين عليه أن يقول: (وأوفاهم إذا عقدوا يمينا) بعد قوله في الشطر الأول (نحن أحماهم ذمارا) وعليه فإن أول البيت يقتضي عجزه لما بينهما من ترابط لفظي ومعنوي وقال أبو حية النميري:

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا

فإذا وقف القارىء عند قول الشاعر (تقاضاه شيء) بعد مروره بتقاضي الأيام والليالي في صدر البيت علم أن (التقاضيا) هو اللفظ المناسب الذي يدل عليه أول البيت.

ومن جيد هذا الأسلوب قول الشاعر:

فمن يكن لم يَغْرَضْ فإني وناقتي بنجد إلى أهل الحمى غَرِضَانِ
تنوح فتبدي ما بها من صبابة وأخفي الذي لولا الأسى لقضاني[38]

جعل الشاعر الدليل من صدر البيت الأول توطئة لما سيجيء بعده مناسباً له في القافية لشدة ما بينهما من التضامن اللفظي والمعنوي متمثلاً في قوله (يغرض) و (غرضان) ومثل ذلك يقال في البيت الثاني. ومن الأشعار التي ضمنت في صدورها أدلة على أواخرها وأعجازها قول الشاعر:

ساروا وما عاجوا عليك بنظرة والله يحفظ من جفاك ويُضْجِبُ
ليس التعجب من بكاك عليهم لكن بقاك مع التفرق أعجب[38]

ومثل ذلك قول الآخر:

صب يحن إليه صب قلباهما في الحب قلب
الذنب للأيام ليس لمن تجور عليه ذنب[38]

وكذلك قول الشاعر:

شغلتك وهي لكل ذي بصر لاقى محاسن وجهها شغل
وإذا نظرت إلى محاسنها فلكل موقع نظرة قَبْلُ

(38) البديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ / 127/ 128.

وتـنـال مـنـك بـحـد مـقـلـتـهـا ... مـا لا يـنـال بـحـده الـنـصـل

فـلـقـلـبـهـا حـلـم يـبـاعـدهـا ... عن ذي الهوى ولطرفها جهل[39]

فإن الحذاق ببنية الشعر يدركون لا شك ما لهذه النصوص من قيمة فنية وأدبية لما بين ألفاظها ومعانيها من التآلف وإحكام الصنعة، وذلك لأن كل لفظة فيها تقتضي ما بعدها، وهذا هو الكلام الذي يدل بعضه عل بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض وتسابق ألفاظه معانيه إلى القلوب، وإذا أنشدت صدوره حضر إلى قلبك ما تأتي به أعجازه، فكان بذلك موضع اختيار من أصحاب النقد والبلاغة على السواء، ومن قبيل هذه النماذج المختارة قول بعضهم:

وقد لان أيام الحمى ثم لم يكد ... من العيش شيء بعد ذاك يلين

يقولون ما أبلاك والمال عامر ... عليك وضاحي الجلد منك كنين

فقلت لهم: لا تعذلوني وانظروا ... إلى النازع المقصور كيف يكون[40]

فإن قوله: (يلين) في آخر البيت الأول يدل عليه قوله (لان) في أوله، وهو ما يسمى بالإرصاد أو التسهيم، وقوله (كنين) يرشد إليه (ضاحي الجلد) قبله، وقوله (يكون) يقتضيه (النازع المقصور) وهكذا نجد الشاعر قد راعى التناسب بين ألفاظ شعره، ثم أحكم البناء وقدم الأدلة. قال أبو هلال العسكري في نقده لهذه الأبيات: إذا قلت (ضاحي الجلد منك) فليس شيء سوى (الكنين) وكذلك إذا قلت: (إلى النازع المقصور كيف) فليس شيء سوى (يكون)[41]. وقال أبو تمام: في رثاء العمير بن الوليد:

قد كنت حشو الدرع ثم أراك قد ... أصبحت حشو اللحد والأكفان

شغلت قلوب الناس ثم عيونهم ... مذ مت بالخفقان والهملان

وقوله:

(39) البديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ / 127/ 128.

(40) الصناعتين/ 382.

(41) الصفحة السابقة.

مـا يـرعـوي أحـد إلـى أحـد ولا ... يـشـتـاق إنـسـان إلـى إنـسـان[42]

لا يخفى على من مهر هذا الكلام أن مطلع كل بيت في هذا النص الأدبي يفضي إلى ما تلاه من لفظ القافية وما قبلها. تأمل العلاقة بين قوله: (قد كنت حشو الدرع) وقوله: (قد أصبحت حشو اللحد والأكفان) وقوله: (شغلت قلوب الناس ثم عيونهم) وقوله: (بالخفقان والهملان) وإذا سمع القارىء قوله: (ما يرعوي أحد إلى أحد) ثم (ولا يشتاق) بادر إلى ذهنه قوله: (إنسان إلى إنسان) ومما يستجاد في هذا اللون من أساليب الأدب والبيان قول أبي عبادة البحتري:

أحلت دمي من غير جرم وحرمت ... بـلا سـبـب يـوم الـلـقـاء كـلامـي
فـليس الذي قد حـللـت بـمحـلل ... ولـيس الذي قد حرمت بحرام[42]

فإن البيت الأول يشير ضمناً إلى معنى البيت الثاني، كما أن صدر البيت الثاني يحدد شكل ومضمون ما جاء عليه شطره الثاني، وتلك هي غاية إحكام الصنعة. وعلى هذا السنن يأتي قول الشاعر:

جـهـول بـالـمـنـاسـك لـيـس يـدري ... أغـيـابـات يـفـعـل أم رشـادا[43]

واضح أن الشاعر جعل المصراع توطئة لما يأتي بعد ذلك من الكلام، ومن جيد ما يستشهد به في هذا الفن قول بعضهم:

ولو أنني أعطيت من دهري المنى ... وما كل من يعطى المنى بمسدد
لـقـلـت لأيام مـضـيـن: ألا ارجـعـي ... وقـلـت لأيام أتـيـن: ألا ابـعـدي[44]

وللبحتري قول جميل متمكن في هذا اللون من الأدب الرصين، وهو قوله:

أبـكـيـكـمـا دمـعـاً ولـو أنـي عـلـى ... قدر الجوى أبكي، بكيتكما دما[44]

ويروى أن إبراهيم بن أبي محمد اليزيدي قال: كنت عند المأمون يوماً،

---

(42) نفحات الأزهار/ 135.
(43) الصفحة نفسها.
(44) معاهد التنصيص/ 221/1.

وبحضرته عريب، فقالت لي على سبيل الولع: يا بلعوس، وكانت جواري المأمون يلقبنني بذلك عبثاً، فقلت:

قل لعريب لا تكوني مسلعسة وكوني كتعريف وكوني كمؤنسه

فقال المأمون:

فإن كثرت منك الأقاويل لم يكن هنالك شيء إن ذا منك وسوسه

فقلت: كذا والله يا أمير المؤمنين أردت أن أقول، عجبت من ذهن المأمون وطبعه، وفطنته[45]. وقال العباسي يحاكي فن الإرصاد بجيد من القول:

ليس التقدم بالزمان مقدماً أحداً ولا التأخير فيه يؤخر

فلكل عصر مستجد تبع ولكل وقت مقبل إسكندر

ومدح أبو الرجاء الأهوازي الصاحب بن عباد لما ورد الأهواز بقصيدة منها:

إلى ابن عباد أبي القاسم الصاحب إسماعيل كافي الكفاه

فاستحسن جمعه بين اسمه ولقبه وكنيته واسم أبيه في بيت واحد ثم ذكر وصوله إلى بغداد، وملكه إياها، فقال:

«ويشرب الجند هنيئاً بها» فقال له ابن عباد: أمسك أمسك، أتريد أن تقول: «من بعد ماء الري ماء الفرات» فقال: هكذا والله أردت وضحك[45].

ومن مليح قول المعري في فن الإرصاد قوله:

إذا الفتى ذم عيشاً في شبيبته ماذا يقول إذا عصر الشباب مضى[46]

فإن قوله: (إذا عصر الشباب مضى) قد جاء نتيجة لما قدمه الشاعر في صدر البيت وهو قوله: (ذم عيشاً في شبيبته)، ومنه قول الشاعر أيضاً في مدح النبي ﷺ وذكر بعض معجزاته:

---

(45) معاهد التنصيص/ 221/ 1.

(46) نفحات الأزهار/ 135.

وفاض من أصبعيه الماء معجزة	حتى الجيوش ارتوت من سائغ شبم[47]

فالماء الذي نبع من بين أصابعه ﷺ أعذب أنواع المياه، وأفضلها من غير شك لأنه معجزة، ومن هنا كان قوله: (سائغ شبم) لمعنى سهل سلس قراح قد تضمنه الشطر الأول من البيت.

ومن أسلوب الإرصاد كذلك قول أحد الغزليين:

تعشقته فرأيت العجيـ	ـب من أمره واصطباري انمحى

محياه في الليل بدر التما	م حسناً وفي الصبح شمس الضحى[47]

فقوله: (وفي الصبح شمس الضحى) قد جاء مناسباً للدليل الذي نصبه الشاعر في أول البيت وهو قوله: (في الليل بدر التمام).

ومن الأبيات التي تظهر فيها الألفة والترابط بين صدورها وأعجازها قول عز الدين الموصلي «هم أرضعوني ثدي الوصل حافلة» فكيف يحسن منها حال منفطم وكذلك قول عائشة الباعونية:

وأقبسوني مذ آنست نارهم	من طور حضرتهم نوراً جلا ظُلمي[47]

فنصها على النار والنور دليل واضح على قولها: (جلا ظلمي) في القافية.

وقال الشاعر:

يا عصبة الكفر ذا لو تؤمنون به	كنتم سلمتم من التعذيب بالضرم

فإن من تطرق إلى سمعه قوله: (يا عصبة الكفر) وسمع أيضاً طلبه الإيمان منهم علم منه أنهم يستحقون العذاب (بالضرم) وهو إشعال النار فيهم.

وقال أبو فراس الحمداني:

يا معشر الناس هل لي	مما لقيت مجير

أصاب غرة قلبي	ذاك الغزال الغرير

فعمر ليلى طويل	وعمر نومي قصير[47]

---

(47) نفحات الأزهار/ 135.

فإن ذكر طول عمر الليل يطلب قصر عمر النوم من غير شك، ولهذا كان يتبادر إلى ذهن السامع العلم به قبل الوصول إليه، ومثل هذا يلاحظ في عجزي البيتين قبله بالنسبة لصدورهما.

ومن قبيل ذلك قول بعضهم:

يا معرضاً لا لذنب ومبعدي بعد قربي

إن لم تشاهدك عيني فأنت في وسط قلبي[48]

فبين العين والقلب تعاطف ودلالة تربط بينهما في شطري البيت الثاني وتناول أبو العباس ثعلب في كتابه (قواعد الشعر) معنى الإرصاد تحت عنوان (الأبيات المحجلة) فقال: والأبيات المحجلة ما نتج قافية البيت عن عروضه وأبان عجزه بغية قائله، وكان كتحجيل الخيل، والنور يعقب الليل، ومن الأمثلة في هذا المعنى قول امرىء القيس:

من ذكر ليلى وابن ليلى وخير ما رمت لا ينال

وقوله:

ولو عن فثا غيره جاءني وجرح اللسان كجرح اليد

وقوله:

وتملأ بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غني شبع وري

وقال الحارث بن وعلة الشيباني:

إن يأبروا نخلاً لغيرهمُ والقول تحقره وقد ينمي

وقال المهلهل:

هتكتُ به بيوت بني عياد وبعض القتل أشفى للصدور

وقال عنترة:

فاقني حياءك ـ لا أبا لك ـ واعلمي أني امرؤ سأموت إن لم أقتل

---

(48) نفحات الأزهار/ 135.

وقال طرفة:

بحسام سيفك أو لسانك والـ ـكَلِم الأصِل كأرغبِ الْكَلْمِ

وقال أيضاً:

وأعلم علماً ليس بالظن أنه إذا ذل مولى المرء فهو ذليل[49]

والناظر في هذه الأبيات وأمثالها يتبين له أن السامع حين تنشد أمامه صدورها يكون قد عرف نهايات أعجازها قبل الوصول إليها، كما قال ابن نباتة في وصف قصيدته:

خذها إذا أنشدت للقوم من طرب صدورها علمت منها قوافيها

وقال أبو عبادة البحتري:

مشيت كبث السرّعيّ بحمله محدثه أو ضاق صدر مذيعه

تلاحق حتى كاد يأتي بطيئه يحث الليالي قبل آتى سريعه

لما قال الشاعر (تلاحق حتى كاد يأتي بطيئه) دل على أن التناسب يقضي أن يكون عجز البيت (قبل أتى سريعه). ومما يؤكد أن الإرصاد مصدر أدبي للبيان العربي في صياغة أساليبه وإحكام تراكيبه هذه الجملة من الأبيات لكبار الشعراء وبلغائهم وما من بيت فيها إلا وقد نال استحسان علماء النقد والبلاغة حتى ازدحمت بها كتبهم وفاضت بها دراساتهم على أنها خير شاهد وأبلغ دليل في موضوعها، وهو فن الإرصاد كما تقدم.

قال امرؤ القيس:

الله أنجح ما طلبت به والبر خير حقيبة الرجل[50]

وقال عبيد بن الأبرص:

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب[51]

---

(49) قواعد الشعر/ 71 - 75.

(50) نفحات الأزهار/ 246.

(51) التمثيل والمحاضرة لأبي منصور الثعالبي/ 8.

وقال لبيد بن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل[52]

وقال كعب بن مالك:

همت سخينة أن تغالب ربها ... وليغلبن مغالب الغلاب[52]

وقال كعب بن زهير:

وليس لمن لم يركب الهول بغية ... وليس لرحل حطه الله حامل[52]

وقال الحطيئة:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه ... لا يذهب العرف بين الله والناس[53]

وقال رجل من ولد عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

ترى الشيء مما تتقي فتخافه ... وما لا نرى مما يقي الله أكثر[54]

وقال أبو تمام:

قد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ... ويبتلي الله بعض القوم بالنعم[55]

وقال بعضهم:

ما كلف الله نفساً فوق طاقتها ... ولا تجود يد إلا بما تجد[56]

وقال أبو فراس:

إذا كان غير الله للمرء عدة ... أتته الرزايا من وجوه الفوائد[56]

وقال آخر:

ليس ملك الذي يموت بملك ... إنما الملك ملك من لا يموت[56]

وقال آخر:

ومن ينعش مليك الدهر يرفع ... ومن يخفض فليس بذي انتعاش[56]

---

(52) التمثيل والمحاضرة لأبي منصور الثعالبي/ 8.

(53) المرجع نفسه/ 63.

(54) ص 9 المرجع السابق.

(55) المرجع السابق ص 10.

(56) المرجع نفسه ص 11.

وقال أبو العتاهية:

أيا عجباً كيف يعصى الإلـ ـه أم كيف يجحده الجاحد

ولله في كل تحريكة وفي كل تسكينة شاهد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[57]

وقال إبراهيم بن المهدي العباسي:

على المرء أن يسعى ويبذل جهده ويقضي إله الخلق ما كان قاضيا[58]

وقال محمود الوراق:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع[58]

هذا، ولعل القارىء الكريم قد عرف معنى الإرصاد في الأدب، كما تبين له النمط الأسلوبي الذي يكون عليه، وأثر ذلك في البيان العربي من خلال قراءته لما أسلفنا ذكره من النماذج في هذا البحث، غير أن هناك حقيقة جديرة بالنظر والدراسة لأنها تمثل جانباً من هذا البحث وتلكم هي أن الإرصاد والتسهيم، والتوشيح تتفق في الدلالة على مضمون واحد وأن الاختلاف في التسمية شكلي، كما سبق أن ذكرنا هذا من قبل، وقلنا: لماذا عقد علماء البلاغة ونقاد الأدب لكل منها فصلاً مستقلاً أو اسماً خاصاً عند دراستها.

وجملة القول في ذلك: فإن اتفاق المعنى الأدبي أو المعنى الفني للمصطلح البديعي لكل من أنواع البديع الثلاثة: الإرصاد والتسهيم والتوشيح راجع إلى اتفاق المعنى اللغوي لهن، وإلى قوة الصلة بين المعنيين جميعاً، وذلك لأن المعنى اللغوي للإرصاد نصب الرقيب في الطريق ليدل عليه، أو ليراقب من يأتي منه، وأن التسهيم لغة تصويب السهم إلى الغرض، وأن التوشيح مأخوذ من شد المرأة الوشاح بين عاتقيها وكشحيها، وعطف طرفي

(57) المرجع نفسه ص 11.

(58) المرجع السابق ص 12.

الوشاح بعضهما على بعض، وما في ذلك من الزينة ومن هذا القبيل (الموشحات) ومن هنا يمكن القول بأن الإرصاد في الأدب: أن يكون أول الكلام مرصداً ليدل على آخره، ويشعر به، وأن التسهيم توجيه معنى أول الكلام ليفهم منه آخره، وأن التوشيح ربط أول الكلام بالآخر منه.

وبناء على هذه المقارنة بين أشكال البديع الثلاثة فقد ثبت أن مضمونها واحد، وأنها تصب جميعها في نهر البيان العربي الرائق، وأنها تسهم في تطوير أساليبه، وتوسيع أغراضه بما تشتمل عليه من دقة المعنى ووضوح الغاية وإحكام الصياغة، وتعطف حواشي الكلام، ودلالة صدوره على أعجازه وتلك هي أعلى درجات البيان في اللغة العربية لغة القرآن الكريم ولغة هذه الأمة الفاضلة، وإلى هذا الضرب من الكلام أشار شيخ البيان الجاحظ بقوله: وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان[59] وقال أيضاً: وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير[60].

وخلاصة القول فإن هذا النموذج من أساليب اللغة العربية الذي يصب في تلك القوالب المحكمة (الإرصاد) لهو غاية في البيان العربي لا يتطلع إليه إلا فحول الشعراء، وفصحاء الخطباء، والكتاب البلغاء، حيث يستطيع الواحد من هؤلاء بحسن كلامه أن ينقل السامع إلى الجو الذي يعيش فيه، ويشاركه نفس الانفعال والشعور الذي يجده، وأن يجعله يسبق إلى فهم ما يأتي من معانيه بألفاظها قبل الوصول إليها، وذلك بحسن ما يقدمه بين يدي السامع في أول بيته أو فواصل كلامه.

---

(59) البيان والتبيين/ 67/ 1.

(60) الحيوان/ 131/ 132/ 3.

المصادر والمراجع

1 ـ الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني. جـ 8، ط/ دار الكتب.

2 ـ البديع في نقد الشعر/ أسامة بن منقذ/ تحقيق/ أحمد بدوي وحامد عبد المجيد/ سنة 1960 م.

3 ـ بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح/ البديع/ شرح عبد المتعال الصعيدي.

4 ـ البيان والتبيين للجاحظ/ جـ 1 ـ ط/ 3 ـ تحقيق هارون ـ مكتبة الخانجي.

5 ـ تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لابن أبي الإصبع المصري/ نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ مصر/ ط سنة 1383 هـ.

6 ـ التمثيل والمحاضرة/ لأبي منصور الثعالبي. ط/ دار إحياء الكتب العربية 1961 م.

7 ـ الحيوان/ للجاحظ جـ 3 ـ ط 2 ـ تحقيق هارون سنة 1965 م.

8 ـ سر الفصاحة/ لابن سنان الخفاجي/ شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي ط/ 1969 م.

9 ـ شروح التلخيص في علوم البلاغة للسكاكي جـ 4 ـ م. السعادة بمصر/ ط سنة 1343 هـ.

10 ـ الصناعتين لأبي هلال العسكري/ تحقيق/ البجاوي ومحمد أبو الفضل. ط/ أولى سنة 1952 م.

11 ـ علوم البلاغة لأحمد المراغي/ م محمد مطر بالعقبة سنة 1917 م.

12 ـ قواعد الشعر/ لأبي العباس ثعلب/ تحقيق ـ خفاجي ـ ط ـ أولى سنة 1948 م.

13 ـ معاهد التنصيص/ عبد الرحيم العباسي جـ 1 ـ المطبعة البهية بمصر سنة 1316 هـ.

14 ـ نفحات الأزهار على نسمات الأسحار ـ عبد الغني النابلسي/ م/ بولاق/ مصر سنة 1299 هـ.

15 ـ نقد الشعر/ قدامة بن جعفر/ تحقيق كمال مصطفى/ م الخانجي بمصر سنة 1963 م.

16 ـ نهاية الأرب في فنون الأدب/ للنويري جـ 7/ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.



د. جميل علوش

أولاً: دراسة مصادره:

كلثوم بن عمرو العتابي من أدباء العصر العباسي الأول البارزين. وقد ورد ذكره في مصادر متعددة قديمة وحديثة. غير أن أبرز المصادر الأساسية التي تطرقت لذكره ما يلي:

1 ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ أبي محمد عبد الله بن مسلم، (276 هـ/ 828 م).

2 ـ الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ـ علي بن الحسين، (356 هـ/ 966 م).

3 ـ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ـ أبي بكر أحمد بن علي، (463 هـ/ 1070 م).

4 ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي ـ أبي عبد الله بن عبد الله، (626 هـ / 1227 م).

5 ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ أبي العباس شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر (681 هـ/ 1282 م).

ومما هو جدير بالملاحظة أن معظم هذه المصادر تكرر أخباراً محددة، وقلما تجيء بجديد. ويبدو من ثم أن الفرق بين مصدر وآخر من هذه المصادر في أن بعضها يوجز وبعضها يطنب، على أن من الجدير بنا ـ ونحن نتحدث عن المصادر الأساسية التي تناولت العتابي ـ أن نذكر الحقائق التالية:

1 ـ أن المصدر الأول الذي تطرق إلى هذا الأديب الكبير هو كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة المتوفى سنة 276 هـ/ 828 م.

2 ـ أن أكثر المصادر توسعاً وإفاضة في الحديث عن العتابي هو كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني المتوفى سنة 356 هـ/ 966 م.

3 ـ تعتمد هذه المصادر كلها على الأخبار المتناقلة، ومنها ما يسند الخبر كالأغاني، ومنها ما لا يسنده كغيره من المصادر.

4 ـ ليس في هذه المصادر ما يلجأ إلى النقد والتحليل، كما نعرفها في أيامنا. بل كل ما تتضمنه روايات وأخبار يستطيع الدارس أن يستخلص منها ما يشاء.

5 ـ إن الذي ينعم النظر في الروايات التي تتناقلها هذه المصادر، يجد فيها كثيراً أو قليلاً من الخلاف الذي لا بد أن نرده إلى اختلاف وسائل النقل. فبعضها يعتمد على النقل الشفهي، كما يعتمد بعضها على النصوص المخطوطة. وقد يعتمد بعضها على المعنى فيتصرف في اللفظ، وينشأ عن ذلك خلل واضطراب.

هذه ملاحظات أولية على ما تضمنه عدد من المصادر الأساسية التي تحدثت عن كلثوم بن عمرو العتابي. بيد أن شيئاً من التأمل وإطالة النظر من شأنه أن يطلعنا على خصائص أخرى تتسم بها هذه المصادر، نوردها على النهج التالي:

1 ـ كان النص الذي أورده ابن قتيبة في الشعر والشعراء هو أقصر

النصوص التي تناولت العتابي، إذ لم يورد ابن قتيبة أكثر من نص مقتضب عن العتابي، وقصة دخوله على المأمون بعد غياب طويل، وما جرى بينهما من حوار طريف، ونصين شعريين لا يتجاوز الواحد منهما بيتين من الشعر. وهذا يعني أن ابن قتيبة الذي هو أقرب المؤرخين زمناً من العتابي، كانت معلوماته ضئيلة عنه. وربما لجأ ابن قتيبة إلى الإيجاز، خشية الوقوع في الإطناب والتطويل، لأن كتاب (الشعر والشعراء) يشتمل على أسماء كثير من الشعراء. فلو توسع في الحديث عن كل منهم، لخرج إلى ما لا يستحب من الإطالة والتضخم.

2 ـ أما النص الذي ساقه أبو الفرج الأصفهاني في أغانيه، فيعد أكثر النصوص التي أوردتها المصادر اتساعاً وإحاطة كما أسلفنا، فقد توسع الأصفهاني في التعريف بالعتابي، من حيث نسبه وثقافته وأخلاقه ومواهبه وعلاقاته وشعره، وكل ما يتعلق به من قريب أو بعيد. ويعتمد الأصفهاني أسلوب أهل الحديث في نقل أخباره، فيذكر السند أولاً ثم يتبعه بالنص، تحرياً للصدق وطلباً للحقيقة. كما يورد نماذج من شعره في موضوعات مختلفة. ولا أظن أحداً من المؤرخين أضاف إلى ما قدمه الأصفهاني جديداً. ولذلك يبقى كتاب الأغاني هو المصدر الأساسي الأكبر لكل ما كتب عن العتابي. ولا بد لمن يريد أن يكتب شيئاً عن العتابي أن يعود إلى هذا المصدر، فيأخذ منه ما يراه مناسباً من الروايات والأخبار التي من شأنها أن تمد الناقد الزكن الفطن بالكثير مما يلقي الضوء على حياة هذا الشاعر وأدبه.

3 ـ يجري الخطيب البغدادي في الحديث عن العتابي على خطى الأصفهاني في أغانيه، فلا يكاد يذكر جديداً أو يضيف مزيداً، فهو يورد نسب الرجل ويذكر بعض أخباره كما هي مثبتة في الأغاني، مع تصرف قليل في النصوص. ومع ذلك نجده يورد ثلاثة نصوص شعرية لم يوردها الأصفهاني.

النص الأول ومطلعه:

إني لأخفي من علمي جواهره   كي لا يرى العلم ذو جهل فيفتتنا

النص الثاني ومطلعه:

ألا قد نكس الدهر فأسمى حلوه مرا

النص الثالث ومطلعه:

بقيت بلا قلب لأني هائم فهل من معير يا خلوب بكم قلبا؟

ومهما يكن فإن الخطيب البغدادي يؤكد كثيراً من روايات الأصفهاني حول نسب العتابي وشعره وعلاقاته مع البرامكة ثم الرشيد والمأمون. وإذا لم يكن قد أتى بجديد فحسبنا منه هذه النصوص الشعرية الثلاثة التي أشرنا إليها.

4 ـ يتضمن كتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي، روايات كثيرة مما أورده الأصفهاني وغيره. ومع ذلك يورد نصّاً شعرياً لا يورده غيره. وهو النص الذي نظمه العتابي حينما بلغه أن عمرو بن مسعدة ذكره عند المأمون بسوء ومطلعه:

قد كنت أرجو أن تكون نصيري وعلى الذي يبغي عليّ ظهيري

وكذلك يورد له نصاً نثرياً قصيراً هو قوله: أما بعد، فإنه ما من مستخلص غضارة عيش إلا من خلال مكروه، ومن انتظر بمعاجلة الدرك مؤاجلة الاستقصاء سلبته الأيام فرصتها. وكذلك يورد نصاً نثرياً سنتطرق إليه عند الحديث عن العتابي الكاتب البليغ الحكيم.

5 ـ يكرر ابن خلكان أيضاً في وفياته معظم ما سرده الأصفهاني، ولا يكاد يذكر جديداً، إلا بعض الطرائف التي لا تضيف كثيراً إلى شمائل العتابي وطباعه، كما أنها لا تخلو من خلل واضطراب. ولا بأس في أن نورد هذه الطرائف لقصرها.

ـ قيل للعتابي قد فلح ابن مسلم الخلق. قال: لعله أكل من شعره.

ـ اجتمع قوم من الشعراء على فالوذجة حارة. فقال أحدهم يخاطب شخصاً منهم: كأنك مكانك من النار، قال له: أصلحها ببيت من شعرك.

ـ قيل: كان مروان بن السمط يرمي في شعره بالبرد، وكانت له بغلة بالبصرة، لا يفارق ركوبها فقال الجماز يهجوه. ولا يثبت ابن خلكان هذه الأبيات.

هذه الطرائف تتسم بالقصر وقلة الإثارة وغموض الهدف. ونستخلص من ذلك كله أن ابن خلكان لم يسهم كثيراً في إيضاح الصورة التي أراد أن يقدمها للعتابي.

هذه هي المصادر الأساسية التي تتحدث عن العتابي، وهذ لا يعني أن مصادر أخرى لم تتطرق إليه، فقد ورد ذكره في مصادر أخرى نعد منها عيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ والموشح للمرزباني وبهجة المجالس للقرطبي. وسنبين كل ذلك في الدراسة التي سنديرها على العتابي في الصفحات التالية.

ثانياً: حياته:

كلثوم بن عمرو العتابي شخصية أدبية بارزة من شخصيات العصر العباسي الأول، وهي شخصية متعددة المواهب والسمات. فلقد كان العتابي أديباً مصنفاً، كما كان شاعراً متقناً، وكاتباً مجيداً، وخطيباً بليغاً، ومتكلماً قديراً، ومحدثاً بارعاً، وأكثر من ذلك أنه كان زاهداً متصوفاً يميل إلى مذهب الاعتزال. وشخصية من هذا النوع ليس من السهل دراستها والإتيان على جميع جوانبها. وهذا التنوع في شخصية العتابي لم يكن خيراً على كل حال. فقد كان سبباً في عدم اتساع شهرته وضياع وجهه بين الوجوه. فلو عرف بالشعر وحده لكان استحق شهرة أبي نواس ومسلم بن الوليد. ولو عرف بالكتابة وحدها لكان في طبقة الجاحظ وأمثاله وهكذا. فمن الملاحظ أن الشعراء الكبار لم يكونوا يجيدون غير الشعر. وحسبنا أن نذكر أبا تمام والبحتري والمتنبي في القديم، وشوقي وحافظاً ومطران في الحديث. فقد كان كل من هؤلاء معروفاً بالشعر متخصصاً فيه. ولم يشتهر أحد منهم بغير الشعر. فهذا التنوع في شخصية العتابي، إن يكن نعمة من وجه فهو نقمة من وجوه أخرى. إننا لم نقرأ في كتب الأدب شيئاً عن العتابي، في حين قرأنا الكثير عن أبي نواس ومسلم بن الوليد والعباس بن الأحنف وهم من أنداده ونظرائه إن لم يكن في الشعر ففي الزمن والعصر. ولو بحثنا عن السبب لما وجدناه في غير تنوع مواهبه وتصرفه في فنون القول. ولعل لذلك سبباً آخر هو أنه لم يترك

ديواناً شعرياً كما ترك غيره، كما لم يترك إنتاجاً نثرياً كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي مثلاً. وهكذا انحصرت المعلومات المعروفة عن العتابي فيما يتناقله الرواة والمؤرخون من أخباره التي تتضمن الغرائب والطرائف والحكم وجوامع الكلم، مما يدل على قوة البديهة وسرعة الخاطر. ومهما يكن فسنحاول أن نتتبع العتابي، وأن نرسم صورة له، إن لم تكن صحيحة حقيقية، فنأمل أن تكون قريبة من ذلك، وسيكون حديثنا عن العتابي من خلال النقاط التالية:

أ ـ اسمه ونسبه:

هو كلثوم بن عمرو بن أيوب بن عبيد بن حبيش بن أوس بن سعود بن عبد اللّه بن عمرو الشاعر بن كلثوم بن مالك بن عتاب بن سعد بن زهير بن جثم بن بكر بن حبيب بن عمرو بن غنم بن تغلب بن وائل[1]. وعمرو بن كلثوم المذكور في أجداده هو أحد شعراء السبع الطوال[2] أي المعلقات. وكنية العتابي أبو عمرو[3]. وليس ببعيد أن يكون العتابي قد ورث ملكة الشعر من بني قومه، ذلك أن حبل الشعر فيهم ظل موصولاً لأزمنة متتابعة. فمن شعراء تغلب في الإسلام كعب وعميرة ابنا جعيل، والأخطل والقطامي وتميم بن جميل ثم بنو حمدان ـ وكانوا جميعاً شعراء وعلى رأسهم الشاعر الأمير الحارث بن أبي العلاء المعروف بأبي فراس[4]. وقد كان العتابي يعتز بنسبه هذا الذي ينتهي به إلى عمرو بن كلثوم، وإن كان يذكر ذلك في إطار من الشعور بالحسرة للفارق الشديد بينه وبين جده الأعلى، يتجلى في قوله[5]:

إني امرؤ هدم الإقتار مأثرتي	واجتاح ما بنت الأيام من خطري
أيام عمرو بن كلثوم يسوده	حيا ربيعة والأفناء من مضر
أرومة عطلتني من مكارمها	كالقوس عطلها الرامي من الوتر

---

(1) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، 17/ 27.
(2) م، ن.
(3) م. ن.
(4) مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء في العصر العباسي ص 495.
(5) م.ن.

ب ـ ولادته ونشأته:

لا يذكر المؤرخون تاريخ ولادة العتابي. ولكنهم يذكرون أنه نشأ في قنسرين ثم سكن الرقة بالموصل وتحول إلى بغداد[6]، حيث قضى معظم أيام حياته متصلاً بالبرامكة ثم بالرشيد والمأمون. وما زال العتابي منقطعاً إلى البرامكة، حتى إذ فتك بهم الرشيد ظل يمدحه واصلاً أسبابه بطاهر بن الحسين وابنه عبد الله بن طاهر وعلي بن هشام أحد القواد الأجواد في العصر. ويظهر أنه كان يكثر من التردد على الرقة ورأس عين في ديار الجزيرة شمال العراق. ولما تحول المأمون من مرو إلى بغداد وعقد المجالس لجلة العلماء يتناظرون ويتحاورون بين يديه أشخص العتابي إليه، ووالى بره ونواله[7]. وقد اضطر في بعض الأحيان للهرب إلى اليمن خوفاً من الرشيد، إذ إنه كان يعادي مذهب الاعتزال الذي كان العتابي يميل إليه. وقيل إن الرشيد طلبه لأنه رمي بالزندقة والرفض[8].

ج ـ وفـاتـه:

يغض مؤرخو العتابي البصر عن تاريخ وفاته كما غضوا البصر عن تاريخ ميلاده. ولم أجد من أشار إلى ذلك في القدماء إلا ابن شاكر الكتبي، فقد ذكر في فوات الوفيات[9] أنه توفي في حدود سنة 220 هـ/ 835 م. وقد أخذ عنه من المحدثين كل من عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين[10]، وخير الدين الزركلي في الأعلام[11] ولويس معلوف في المنجد[12] ومصطفى الشكعة في الشعر والشعراء في العصر العباسي[13] وميشيل عاصي وزميله في المعجم

---

(6) شوقي ضيف: العصر العباسي الأول ص 419.

(7) م.ن ص 420.

(8) المرزباني: معجم الشعراء ص 218 ـ 219.

(9) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، 3/ 219.

(10) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 8/ 145.

(11) خير الدين الزركلي: الأعلام، 6/ 89.

(12) لويس معلوف: المنجد (الأعلام) ص 455.

(13) مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء ص 510.

المفصل[14]. في حين جعل بروكلمان تاريخ وفاته سنة 208 هـ/ 823 م في تاريخ الأدب العربي[15] وقد اعتمد عليه شوقي ضيف في العصر العباسي الأول[16]. وقد صرح بعضهم بأنه أخل به (أي أهمله) لأنه لم يظفر له بوفاة[16]. وعلى الرغم من ذلك يبدو أن هذا التاريخ (أقصد سنة 220 هـ/ 835 م) هو تاريخ تقديري، بدليل أن صاحب فوات الوفيات يقول: توفي في حدود 220 هـ. ولو كان هذا التاريخ صحيحاً وحقيقياً، لقال توفي سنة كذا، كما جرى مدونو التاريخ العربي.

د ـ مواهبه الأدبية:

كان العتابي ذا مواهب متعددة كما ذكرنا في مقدمة هذا البحث، إذ كانت له قدم راسخة في الشعر والكتابة والخطابة والكلام. ولقد أفاض المؤرخون في الإشارة إلى هذه المواهب.

قال الجاحظ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255 هـ/ 868 م): ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن كلثوم بن عمرو العتابي[17].

قال ابن قتيبة ـ أبو محمد بن عبد اللّه بن مسلم (ت 276 هـ/ 889 م): وكان شاعراً محسناً، وكاتباً في الرسائل جيداً، ولم يجتمع هذان لغيره[18].

قال ابن المعتز ـ عبد اللّه بن محمد (ت 296 هـ/ 908 م): كان العتابي مجيداً مقتدراً على عذب الكلام، وكاتباً جيد الرسائل حاذقاً، وقلما يجتمع هذان لأحد، ما سمعت كلاماً قط لأحد من المتكلمين أحسن من كلام العتابي فإنه كان فحل الشعر جيد الكلام[19].

---

(14) ميشيل عاصي وزميله: المعجم المفصل، 2/ 811.

(15) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 36.

(16) ابن خلكان: وفيات الأعيان، 4/ 122 (الحاشية).

(17) الجاحظ: البيان والتبيين، 1/ 51.

(18) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ص 740.

(19) ابن المعتز: طبقات الشعراء ص 262.

قال المسعودي ـ علي بن الحسين بن علي (ت 345 هـ/ 956 م): كان من العلم والقراءة والأدب والمعرفة والترسل وحسن النظم للكلام وكثرة الحفظ وحسن الإشارة وفصاحة اللسان وبراعة البيان والمكاتبة وحلاوة المخاطبة وجودة الحفظ وصحة القريحة على ما لم يكن لكثير من الناس في عصره مثله[20].

قال أبو الفرج الأصفهاني ـ علي بن الحسين (356 هـ/ 966 م): شاعر مترسل بليغ مطبوع، متصرف في فنون الشعر مقدم في الخطابة والرواية، حسن العارضة والبديهة[21].

قال ابن النديم ـ محمد بن إسحاق (ت 438 هـ/ 1046 م): كان العتابي أديباً مصنفاً[22].

قال الحصري ـ أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 438 هـ/ 1061 م): كان صاحب بديهة في المنظوم والمنثور، حسن العقل والتمييز. والعرب تقول: من تمنى رجلاً حسن العقل، حسن البيان حسن العلم، تمنى شيئاً عسيراً. وقد اجتمع ذلك كله في العتابي[23].

قال الخطيب البغدادي ـ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت 463 هـ/ 1070 م): كان شاعراً خطيباً بليغاً مجيداً[24].

قال ابن خلكان ـ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681 هـ/ 1282 م): مترسل بليغ مطبوع متصرف في فنون من الشعر، مقدم في الخطابة والرواية حسن العارضة والبديهة[25]. وهو منقول عن أبي الفرج.
قال أحمد أمين من المعاصرين: إن العتابي شخصية نادرة، لم تقدر قدرها اللائق بها[26].

---

(20) المسعودي: مروج الذهب، 4/ 15.
(21) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، 13/ 109.
(22) ابن النديم: الفهرست ص 238.
(23) الحصري: زهر الآدب، 3/ 674.
(24) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 12/ 488.
(25) ابن خلكان: وفيات الأعيان، 4/ 548.
(26) أحمد أمين: ضحى الإسلام 1/ 181.

فهذا كله يدل على أن العتابي كان شخصية متعددة الجوانب ثرة المواهب، وأنه كان رجلاً تبدو عليه مخايل النبوغ، وتتألق في وجهه أمارات الذكاء والعبقرية. وسنلقي على هذه المواهب مزيداً من الضوء عند حديثنا عن ظواهر نبوغه في الكتابة والشعر.

هـ ـ صفاته وطباعه:

أول ما يبدو من صفات العتابي الجسمية أنه كان قصيراً، وقد شكا في بعض شعره من اجتماع القصر مع الشيب فيه، بحيث صار يحس بشيء من الضيق في نفسه، قال في ذلك[27]:

نهى طراف الغواني عن مواصلتي ... ما يفجأ العين من شيبي ومن قصري

مع أن كثير عزة كان يدافع عن هذا القصر بثقة ورباطة جأش. قيل إنه دخل على عبد الملك بن مروان في أول خلافته، فقال عبد الملك: أنت كثير؟ فقال: نعم، فاقتحمه، وقال: تسمع بالمعيدي لا أن تراه! فقال: يا أمير المؤمنين، كل إنسان عند محله رحب الفناء شامخ البناء، عالي السناء، وأنشد يقول:

ترى الرجل النحيف فتزدريه ... وفي أثوابه أسد هصور
ويعجبك الطرير إذا تراه ... فيخلف ظنك الرجل الطرير
بغاث الطير أطولها رقاباً ... ولم تطل البزاة ولا الصقور
خشاش الطير أكثرها فراخاً ... وأم الباز مقلاة نزور
ضعاف الأسد أكثرها زئيراً ... وأصرمها اللواتي لا تزير
وقد عظم البعير بغير لبٍّ ... فلم يستغن بالعظم البعير
يقوده الصبي بكل أرض ... ويصرعه على الجنب الصغير
فما عظم الرجال لهم بزين ... ولكن زينهم كرم وخير

فقال عبد الملك: قاتله اللّه! ما أطول لسانه، وأمد عنانه، وأوسع

---

(27) مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء ص 496.

جنانه، إني لأحسبه كما وصف نفسه[28]. فهذا فارق كبير بين العتابي الذي يصغر بقصره ويتضاءل وكثير الذي يعظم بقصره ويستطيل. والقضية أولاً وأخيراً تعود إلى عوامل نفسية.

وأكثر من ذلك أن العتابي كان يشكو الفقر، فيجد صفة أخرى من الصفات التي تحني الظهر وتطامن الهامة، وبخاصة حين يقيس نفسه إلى جده عمرو بن كلثوم الذي يجد في نفسه الكفاية لأن يسد مسده، لولا ضيق ذات اليد وسوء الحالة المادية. يقول في ذلك[29]:

إني امرؤ هدم الإقتار مأثرتي ... واجتاح ما بنت الأيام من خطري

أيام عمرو بن كلثوم يسوده ... حيًّا ربيعة والأفناء من مضر

أرومة عطلتني من مكارمها ... كالقوس عطلها الرامي من الوتر

ويبدو أن فقره هذا كان قد ترك ترسبات سيئة في نفسه. فقد كان يرى هذ الفقر هو مشكلة المشكلات بالنسبة إليه. ومما يروى في ذلك أن العتابي كان جالساً ذات يوم ينظر في كتاب، فمر به بعض جيرانه، فقال: إيش ينفع العلم والأدب من لا مال له؟ فأنشد العتابي يقول[30]:

يا قاتل اللّه أقواماً إذا ثقفوا ... ذا اللبِّ ينظر في الآداب والحكم

قالوا وليس بهم إلا نفاسته ... أنافع ذا من الإقتار والعدم؟

وليس يدرون أن الحظ ما حرموا ... ـ لحاهم اللّه ـ من علم ومن فهم

ومن صفات العتابي أنه كان زاهداً متصوفاً. فكان لا يعير بهارج دنياه أي اهتمام. فقد ذكرت إحدى الروايات أن الرشيد أمر بإشخاصه من رأس عين، فوافى الرشيد وعليه قميص غليظ، وفروة وخف، وعلى كتفه ملحفة جافية بغير سراويل، فلما رفع الخبر بقدومه أمر الرشيد بأن تفرش له حجرة، وتقام له وظيفة ففعلوا، فكانت المائدة إذا قدمت إليه أخذ منها رقاقة وملحاً وخلط

---

(28) الحصري: زهر الآداب 2/ 410 ـ 411.

(29) الشكعة: م. س.

(30) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني 13/ 119.

الملح بالتراب فأكله بها، فإذا كان وقت النوم نام على الأرض والخدم يتفقدونه، ويتعجبون من فعله. وسأل الرشيد عنه، فأخبروه بأمره فأمر بطرده[31].

ويبدو أن شاعرنا اتخذ الزهد والتقشف منهجاً له في الحياة، يعتز به ويدافع عنه ويبين حسناته ويردع من يعاتبه عليه. فقد عاتبه يحيى بن خالد على لباسه، وكان لا يبالي أي ثوبيه ابتذل! فقال: أبعد اللّه رجلاً همُّه أن يكون جماله في لباسه وعطره. وإنما ذلك حظ النساء وأهل الأهواء، حتى يرفعه أكبراه: همته ولبه ويعلو به معظماه: لسانه وقلبه[32]. فمناط العظمة والاعتزاز عند العتابي هو الجوهر لا المظهر. والجوهر محصور عنده في همته ولبه ولسانه وقلبه. وكل من هذه الأشياء ترمز إلى صفة مستحبة. فالهمة ترمز إلى الشجاعة والطموح، واللب يرمز إلى العقل والتفكير، واللسان يرمز إلى الفصاحة وبراعة المنطق، والقلب يرمز إلى الشجاعة وسائر العواطف الإنسانية. والذي يعتز بهذه الصفات ويعيرها كبير اهتمام لا يبقى عنده أي اهتمام للباس وطراز الثوب.

على أن في القضية نقطة ينبغي التوقف عندها. وهي أن العتابي اختار منهج الفقر والتقشف برضى وطواعية نفس. فلا يحق له أن يشكو الفقر، لأنه قد اختاره بنفسه. ولا يعقل أحد أن يبقى من ينادم الرشيد ويجالس البرامكة فقيراً لولا أنه اختار ذلك. والذي يختار شيئاً لا يحق أن يشكو من حاله، أو أن يجعل علة تعسه قلة ماله.

إن المصادر تتضمن أخباراً وروايات كثيرة على أن العتابي كان يختار هذا الفقر والتقشف بمنتهى التصميم والإصرار. وللتدليل على ذلك نسوق بقية القصة السابقة التي أوردها أبو الفرج الأصفهاني بخصوص استدعاء الرشيد للعتابي وعودته من عنده مطروداً بسبب تحرجه من قبول ما كان يعرضه عليه

---

(31) الأصفهاني: م.ن 13/ 122.

(32) الحصري: زهر الآداب 3/ 674.

خدمه من راحة ورفاهية. قال أبو الفرج: فخرج (أي بعد طرد الرشيد له) حتى أتى يحيى بن سعيد العقيلي وهو في منزله، فسلم عليه، وانتسب له، فرحب به، وقال له: ارتفع، فقال: لم آتك للجلوس، قال: فما حاجتك؟ قال: دابة أبلغ عليها إلى رأس عين، فقال: يا غلام، أعطه الفرس الفلاني، فقال لا حاجة لي في ذلك، ولكن تأمر أن تشتري لي دابة، أتبلغ عليها. فقال لغلامه: امض معه، فابتع له ما يريد. فمضى معه، فعدل به العتابي إلى سوق الحمير، فقال له: إنما أمرني أن ابتاع لك دابة. فقال له: إنه أرسلك معي، ولم يرسلني معك، فإن عملت ما أريد وإلا انصرف. فمضى معه، فاشترى حماراً بمائة وخمسين درهماً، وقال: ادفع إليه ثمنه، فدفع إليه، فركب الحمار عُرْياً بمرشحة عليه وبرذعة، وساقاه مكشوفتان، فقال له يحيى بن سعيد. فضحتني، أمثلي يحمل مثلك على هذا؟ فضحك، وقال: ما رأيت قدرك يستوجب أكثر من ذلك. ومضى إلى رأس عين[33].

فالعتابي أبى أن يركب فرساً، كما أبى أن يركب بغلاً وهو المقصود بالدابة، وأبى إلا أن يركب حماراً عارياً مجرداً من أي شيء. ورجل من هذا القبيل لا يحق له أن يعتب على الأقدار أو أن يشكو الفقر أو أن يتأفف من سوء الحظ، لأنه هو الذي اختار ذلك.

وربما كان هذا الزهد والتعفف في سني عمره الأخيرة، إذ إن المصادر تشير إلى أنه كان يمدح الخلفاء والوزراء والبرامكة، ويحرص على نيل صلاتهم. يقول شوقي ضيف بهذا الصدد: وسمع يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد بفضله فوصله به وبمجالسه[34]، وأخذ يضفي عليه من مدائحه، ولم يلبثوا أن قدموه إلى الرشيد، فمدحه ونال جوائزه السنية مع انقطاعه لهم. وإذا كان يمدح الخلفاء والأمراء والوزراء وينال صلاتهم، فكيف يصح منه هذا التعفف الكثير الذي أشرنا إليه فيما سبق؟ والجواب على ذلك من وجهين: إما أن ثمة تناقضاً في الروايات، وإما أنه اختار الزهد والتقشف منهجاً له بعد أن

(33) الأصفهاني: الأغاني 13/ 123.

(34) شوقي ضيف: العصر العباسي الأول ص 420.

بلغ الكهولة أو مشارف الشيخوخة. وهذا ما ترجحه الروايات والأحداث. وإلا فما الذي يحمله على الاعتذار إلى أحدهم فيقول[35]:

ردت إليك ندامتي أملي ... وثنى إليك عنانه شكري

وجعلت عتبك عتب موعظة ... ورجاء عفوك منتهى عذري

قد يقال: إن الاعتذار قد يكون تجنباً للقتل أو السجن لا طمعاً في المال. وهذا جائز ولكن الأخبار تدل على أنه كان يطلب المال وكان يسعى في سبيل الحصول عليه وكان يسر بتسلمه، وكان يعاتب على تقصير الممدوحين. فهذا شيء يدعو إلى فضل دراسة وإنعام نظر.

ومن صفات العتابي، أنه كان وفياً يقدر أعمال الآخرين ويشكرهم عليها ويشجعهم على متابعتها وتكرارها، فمن ذلك قوله[36]:

فلو كان للشكر شخص يبين ... إذا ما تأمله الناظر

لمثلته لك حتى تراه ... لتعلم أني امرؤ شاكر

ومن هذا القبيل ما مدح به جعفر بن يحيى البرمكي، حين خلصه من غضب الرشيد، إذ كان قد بلغه عنه ما أهدر به دمه. قال[37]:

ما زلت في غمرات الموت مطرحاً ... يضيق عني فسيح الرأي من حيلي

فلم تزل دائباً تسعى بلطفك لي ... حتى اختلست حياتي من يدي أجلي

فهو في هذا وأمثاله شاكر يحفظ المعروف، ويدوم على العهد، لا يحاول أن يتنكر لجميل رؤسائه وأولياء نعمته. وهذا كله يدل على أنه يطلب المال ويسعى في سبيل الحصول عليه. وإلا فما مسوغ الشكر واللهج بالثناء؟.

وكان العتابي فوق ذلك كله يحب الصدق والمصارحة، ويكره المداهنة والاحتيال. فمن ذلك أنه سئل عن عدم إقباله على الزواج فقال: إني وجدت

(35) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ص 740.

(36) الأصفهاني: الأغاني 13/110.

(37) ياقوت الحموي: معجم الأدباء 17/27.

مكابدة العفة خيراً من الاحتيال لمصلحة العيال[38] ولا شك في أن مكابدة العفة هو ضرب من ضروب الصدق. ويضرب شاعرنا على هذا الوتر فيقول[39]:

لـوم يـفـيـدك مـن سـوء تـقـارفـه   أبقى لعرضك من قول يداجيكا

وقد رمى بك في تيهاء مهلكة   من بات يكتمك العيب الذي فيكا

وهو يقول في هذين البيتين إنه أصون لعرضك أن تسمع لوم الناس على سوء تقترفه من أن تسمع مداهنتهم لك، لأن الذي يكتمك ما فيك من عيب، كمن يرمي بك في صحراء خالية تؤدي بك إلى الضياع والهلاك.

ومما كان يتسم به العتابي السخرية والتندر بالناس والنظر إليهم بعين الشك والريبة. وهي الصفة الوحيدة التي أشار إليها أدونيس في مختاراته عند تطرقه للحديث عن العتابي. فقد عدها الصفة الأساسية فيه[40]. ومما يروى في ذلك ما رواه أبو الفرج الأصفهاني نقلاً عن بعضهم، قال: رأيت العتابي يأكل خبزاً على الطريق بباب الشام، فقلت له: ويحك أما تستحي؟ فقال لي: أرأيت لو كنا في دار فيها بقر، كنت تستحي وتحتشم أن تأكل وهي تراك؟ فقال: لا. قال: فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر. فقام فوعظ وقص ودعا، حتى كثر الزحام عليه، ثم قال لهم: روى لنا غير واحد، أنه من بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار. فما بقي واحد إلا وأخرج لسانه يومىء به نحو أرنبة أنفه، ويقدره حتى يبلغها أم لا. فلما تفرقوا، قال لي العتابي: ألم أخبرك أنهم بقر[41]. وهذا الذي يقوله العتابي من أن الناس بقر لجهلهم قال مثله معاصره أبو تمام. فقد نسب إليه قوله:

عليَّ نحت القوافي من معادنها   وما عليَّ إذا لم تفهم البقر

وقد نسب إلى البحتري أيضاً:

---

(38) ياقوت الحموي: م. ن 17/30.

(39) ياقوت الحموي: م. ن.

(40) أدونيس (علي أحمد سعيد): ديوان الشعر العربي 2/522.

(41) الأصفهاني: الأغاني 13/114.

وكذلك قال أبو تمام في المعنى نفسه:

لا يدهمنك من دهمائهم عدد   فإن أكثرهم أو جلهم بقر

وتشبيه الناس بالبقر شيء درج عليه العلماء وطلاب الأدب والشعر لما كانوا يرونه ويخبرونه من جهل العامة وعدم قدرتها على التمييز. والعتابي واحد من هؤلاء.

ومما يمكن أن يشار إليه بهذا الصدد أنّ العتابي كان يتصف بالشجاعة والثبات، بدليل أن الرشيد عرف ميله إلى الاعتزال أو إلى الزندقة فنقم عليه وأمر فيه بأمر غليظ فهرب إلى اليمن، حتى توسط له يحيى بن خالد البرمكي عند الرشيد واسترضاه عليه[42]. وكان على شجاعته وثباته لطيفاً دمث الأخلاق ميالاً إلى الملاينة وإبداء البشر. قيل له مرة:

إنك تلقى العامة ببشر وتقريب فقال: رفع ضغينة بأيسر مؤونة، واكتساب إخوان بأهون مبذول[43].

وأكثر من ذلك كله أن العتابي كان يحمل بين جوانبه أحاسيس إنسانية عميقة. فقد كان لا يعير القرابة في حياة الناس أي اهتمام. فقد كان يرى أن الود هو العلاقة الأصيلة والأساسية التي تشد الناس بعضهم إلى بعض. وهي الصفة الكفيلة بنشر الهدوء والأمان والاطمئنان بين الناس. وإذا لم يكن ود انتفت القرابة بين الناس. يقول في ذلك[44]:

ولقد بلوت الناس ثم سبرتهم   وخبرت ما وصلوا من الأسباب

فإذا القرابة لا تقرب قاطعاً   وإذا المودة أكبر الأنساب

ويبدو من كل ما عرضنا من صفات العتابي وطباعه، أنه كان قصيراً وقد عمه الشيب في كهولته أو شيخوخته. وكان فضلاً عن ذلك يملك من الصفات والطباع ما يجعله كبيراً في عين عارفه، فهو زاهد متصوف متقشف، يميل إلى

---

(42) ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/ 122.

(43) ابن خلكان: م. ن. 4/ 123.

(44) ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/ 123.

القناعة ويقبل بالقليل من حاجات الدنيا، وهو إلى ذلك وفيّ يشكر من يحسن إليه ويصدق في معاملته مع الناس، ويثبت على المبدأ والعهد فلا يغير مواقفه وقناعاته.

و ـ ثقافته:

ذكرنا في بدء حديثنا عن العتابي أنه كان خطيباً كاتباً شاعراً. وهذا يعني أنه كان يملك ثقافة واسعة، إذ لا يمكن أن يملك الإنسان هذه المواهب في الخطابة والكتابة والشعر دون أن يكون مؤهلاً لذلك. وقد عد له ابن النديم الكتب التالية: كتاب الأجواد، كتاب الآداب، كتاب الألفاظ، كتاب الخيل، كتاب فنون الحكم، كتاب المنطق[45]. والموضوعات التي ألفت فيها هذه الكتب تدل على أن العتابي كان واسع الثقافة كثير الاطلاع على الآداب والعلوم. يقول شوقي ضيف في ذلك: اختلف إلى حلقات المتكلمين، ولم يلبث أن شغف بالمعتزلة والاعتزال، كما شغف بالآداب الفارسية شغفاً أداه إلى تعلم الفهلوية من جهة، كما أداه إلى الرحلة مراراً إلى خزائن الكتب بمرو وخراسان، ليتزود منها بكنوز الأدب الفارسي، ورآه شخص يوماً ينسخ بعض صحفها، فسأله متعجباً، لم تكتب كتب العجم؟ فأجابه منكراً سؤاله: وهل المعاني والبلاغة إلا في كتب العجم؟ اللغة لنا والمعاني لهم[46]. ويضيف شوقي ضيف: وكان طبيعياً أن يؤديه اعتزاله إلى قراءة كتب الفلسفة. بل يظهر أنه تعمق في قراءتها. وهو تعمق دفعه إلى أن يؤلف في علم المنطق كتاباً اشتهر في عصره. وله بجانبه مصنفات لغوية وأدبية مختلفة، منها كتاب الألفاظ وكتاب فنون الحكم[47]. وليس حديث تأثر العتابي بالثقافة الفارسية بالشيء الغريب ولا المجهول فقد أشار إليه بروكلمان بقوله: نشأ في قنسرين، وسافر ثلاث مرات إلى بلاد العجم، فتعلم ما كان في خزائن الكتب بمرو ونيسابور من آدابهم. وكثيراً ما عاد ذلك على شعره بثمرات يانعة[48]. وقد يظن ظان أن

---

(45) ابن النديم: الفهرست ص 238.

(46) شوقي ضيف العصر العباسي الأول ص 419 ـ 420 وانظر ص 149.

(47) شوقي ضيف: م. ن ص 420.

(48) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 26.

العتابي كان شعوبياً، وأنه كان يقبل على الثقافة الفارسية بهذا الحافز الخبيث الذي كان له تأثيره في الكثيرين من أهل العلم والأدب، فقد كانت الشعوبية ظاهرة متفشية في الناس. بيد أن العتابي كان عربياً صليبة فهو كما سبق أن ذكرنا من نسل الشاعر الكبير عمرو بن كلثوم. وعمرو بن كلثوم كما نعلم من تغلب.

وقد قال الشاعر بهذا الصدد:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة   قصيدة قالها عمرو بن كلثوم

وهذا يعني أن العتابي أقبل على دراسة الفارسية لا لنزعة شعوبية بل لنزعة ثقافية فيه، حملته على طلب العلوم واللغات، كما يطلب أي منا اللغة الإنكليزية في عصرنا هذا لتوسيع مداركه والاطلاع على كل جديد في العلوم والأداب، كذلك فعل العتابي وإن قل من كان يفعل مثل ذلك في عصره.

وكان العتابي، علاوة على ذلك، يتقن علم العروض والنحو والبلاغة كما سنثبت في موضع لاحق. والدليل على ذلك هذا الشعر المتقن المحكم الذي كان يجود به. فلا يمكن أن يصدر هذا الشعر الذي ينسب إليه، وهذه الحكم الغزيرة التي تؤثر عنه، إلا عن إنسان ملك زمام العربية، بمختلف علومها، فضلاً عن الثقافة الفارسية، ما دام يرى أن الثقافة نوعان: أحدهما يتعلق باللغة والآخر يتعلق بالمعاني. وكان العتابي حريصاً على امتلاك ناصية الثقافتين العربية والفارسية أو ثقافة الشكل وثقافة المضمون، إذ كان يرى أن اللغة لنا والمعاني للفرس كما ذكرنا.

وكان العتابي لفرط تعلقه بالقراءة وشغفه بالمطالعة، يحب الكتاب ويبحث عنه، ويفسح له مكاناً في صدره. وقد عبر عن هذه المشاعر الحميمة تجاه الكتاب بهذه المقطوعة الشعرية: قال[49]:

لنا ندماء ما نمل حديثهم   أمينون مأمونون غيباً ومشهدا
يفيدوننا من علمهم علم ما مضى   ورأياً وتأديباً وأمراً مسددا

(49) مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء ص 499.

بلا علة تخشى ولا خوف ريبة ولا نتقي منهم بناناً ولا يدا
فإن قلت هم أحياء لست بكاذب وإن قلت هم موتى فلست مفندا

وأكثر من ذلك أنه كان مغرماً بالقلم مشغوفاً به مثل شغفه بالكتاب، فقد كان خبيراً بالقلم وصناعته وبالخط وأنواعه. كان يعرف كل التفصيلات التي تخص صناعة القلم. وهو يتحدث عن ذلك حديث خبير. وقد نقل عنه أنه قال: سألني الأصمعي فقال لي: أي الأنابيب أصلح للكتابة وعليها أصبر؟ فقلت: ما نشف بالهجير ماؤه، وستره عن تلويحه غشاؤه، من التبرية القشور، الدرية الظهور، الفضية الكسور، قال: فأي نوع من البري أكتب وأصوب؟ قلت: البرية المستوية القط، عن يمين سنها برية، تأمن معها المجة عند المط، الهواء في مشقها فتيق، والريح في جوفها خريق، والمداد في خرطومها رقيق. قال: فبقي الأصمعي شاخصاً إليّ ضاحكاً لا يحير مسألة ولا جواباً[50]. فهذا الحديث عن أدوات الخط هو حديث خبير. وبخاصة أن هذا الخبير قادر على أن يفتن الأصمعي ويذهله في حسن تقسيمه وتفصيله بما كان يلم به من أصول الخط وأدواته.

ولا بدع بعد ما عرفنا من ثقافة العتابي أن نراه يجيد في فني المنظوم والمنثور وأن يعد من البلغاء في كلا الفنين، وأن يحتج الجاحظ بأقواله في البلاغة وحسن فهمه لها كما سنبين بعد قليل.

ثالثاً: فنه الكتابي:

لقد نص مؤرخو العتابي على نبوغه في فن المنثور كما أثبتنا في الحديث عن مواهبه الأدبية. وعلى الرغم من أن ابن النديم قد نسب إليه عدداً من الكتب، لم يبق في أيدي الناس منها شيء نستطيع أن ننسبه إليه، ولعلها ضاعت أو أتلفت. ومع ذلك ما زالت كتب الأدب تحتفظ بنصوص قصيرة ومقطوعات صغيرة من فنه الكتابي. وهذه النصوص ليست كلها كتابة صرفاً، فقد تكون نماذج من فنه الخطابي وقد تكون نماذج من أحاديثه في مجالس

---

(50) الحصري: زهر الآداب 3/ 3 67 ـ 674.

الأدب، وقد تكون نماذج من إجاباته السريعة التي تدل على ما كان يملك من زكانة وفطانة. على أنها لا تخلو من نماذج استخلصت من رسائله إلى الخلفاء والوزراء والحكام، ممن كان له صلة وثيقة بهم. وسنتعرف على أمثلة من هذه النماذج النثرية موزعة في الموضوعات التالية:

أ ـ علم البلاغة:

ينقل الجاحظ عن العتابي في مفهومه لعلم البلاغة ما يدل على خبرة عميقة وعلم واسع. قال الجاحظ: حدثني صديق لي قال: قلت للعتابي: ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب، فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق. قال: فقلت له: قد عرفت الإعادة والحبسة، فما الاستعانة؟ قال: أما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه: يا هناه، ويا هذا، ويا هيه، واسمع مني، واستمع إلي، وافهم عني، أولست تفهم، أولست تعقل؟ فهذا كله، وما أشبهه عي وفساد[51]. فهذا مما كان يستعين به الجاحظ في تأسيس علم البلاغة وترسيخ أصولها. ولا شك في أن كلام العتابي ينم عن نظرات عميقة وآراء صائبة.

ب ـ الحكمة:

كان العتابي حكيماً وله نظرات في الحياة والناس صائبة. فقد كان ينظر إلى الجوهر ويهمل القشور. قيل له مرة: لم لا تخدم الأمير؟ فقال: لأني رأيته يعطي رجلاً ألف مثقال بلا خصلة، ويرمي آخر من أعلى السور على الرأس بلا ذنب، فلا أدري أي الرجلين أكون عنده، مع أن الذي أعطي في ذلك أكثر من الذي أخذ ـ يريد مهجته ـ وركوب الغرر فيها معه[52]. ومن حكم العتاب قوله من خطبة: أما بعد فإنه لا يخبر عن فضل المرء أصدق من تركه

(51) الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 113.

(52) القرطبي: بهجة المجالس 1/ 348.

تزكية نفسه، ولا يعبر عنه في تزكية أصحابه أصدق من اعتماده إياهم برغبته، وائتمانه إياهم على حرمته[53]. فهذه الحكم تدل على فهم عميق بالحياة والناس.

ج ـ علم الكلام:

كان العتابي من المتكلمين الذين يجيدون الجدل في المذاهب والأديان. وقد خالط المعتزلة فاكتسب من علمهم وثقافتهم. والمعتزلة كما هو معلوم يعتمدون العقل في إيراد الحجج وإصدارها. وكان العتابي يعتمد العقل في كل الفنون الكلامية التي خاض فيها حتى الشعر. فإن شعره ـ كما سنعلم فيما بعد ـ يقوم على الفكرة وترابط المعاني وانسجامها. ومما جاء بهذا الصدد أن المأمون جمع بين العتابي وأبي قرة النصراني. فقال: تناظرا وأوجزا. فقال العتابي لأبي قرة: أسالك أم تسألني؟ فقال: سلني، قال: ما تقول في المسيح؟ قال: أقول: إنه من اللّه عز وجل. فقال العتابي: إن (من) تجيء على أربعة أوجه: فالبعض من الكل على سبيل التجزؤ، والولد من الوالد على سبيل التناسل، والخل من الحلو على سبيل الاستحالة، والخلق من الخالق على سبيل الصنعة، فهل عندك خامسة؟ قال: لا، ولكني لو قلت واحدة من هذه ما كنت تقول؟ فقال العتابي: إن قلت: إنه كالبعض من الكل جزأته، والباري لا يتجزأ، وإن قلت: إنه كالولد من الوالد أوجبت ثانياً من الأولاد وثالثاً ورابعاً إلى ما لا نهاية. وهذا لا يجوز على الباري عزّ وجلّ، وإن قلت على سبيل الاستحالة، أوجبت فساداً، والباري لا يستحيل ولا ينتقل من حال إلى حال. وإن قلت: إنه كالخلق من الخالق كان قولاً حقاً، وهو الحق الذي لا شك فيه[54]. فهذا ضرب من الجدل الكلامي الذي كان العتابي يتقنه.

د ـ نقد الشعر:

كان العتابي شاعراً وكان خبيراً في نظم الشعر ونقده. وله صولات

---

(53) الجاحظ: م. س 2/ 141.

(54) القرطبي: م. س 1/ 106.

وجولات في نقد الشعر ومحاسبة الشعراء وإبداء الرأي حول قضايا الشعر ومسائله وحسبنا أن نورد الروايات التالية:

1 ـ ذكر العتابي أبا نواس فقال: هو واللّه شاعر ظريف مليح الألفاظ، إلا أنه أفرط في البديع حتى قال[55]:

لما بدا ثعلب الصدود لنا أرسلت كلب الوصال في طلبه

2 ـ قال المرزباني: يروى أن العتابي قال: لو كشف أبو نواس إسته بين الناس كان أحسن من قوله[56]:

وجه جنان سراة بستان مجتمع فيه كل ألوان

3 ـ قال المرزباني: كان الرشيد أمر بحبس أبي نواس حتى يدع الخمر. فقال في الحبس:

قل للخليفة إنني حتى أراك بكل باس

منذا يكون أبا نواسك إن حبست أبا نواس؟

إن أنت لم ترفع به رأساً فديت فنصف راس

فقال العتابي: ما أحسن نصف رأس خليفة يرفع. فقال: جعلني اللّه فداءك يا أبا عمرو لا تنبههم لهذا فتهلكني[57].

4 ـ قال المرزباني: لقي العتابي أبا نواس فقال له: يا أبا علي، أما خفت اللّه حيث تقول:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق

فقال له أبو نواس: فما خفت أنت اللّه حيث تقول:

ما زلت في غمرات الموت مطرحاً يضيق عني وسيع الرأي من حيلي

فلم تزل دائباً تسعى بلطفك لي حتى اختلست حياتي من يدي أجلي

(55) المرزباني: الموشح ص 337.
(56) المرزباني: م. ن.
(57) المرزباني: م. ن 345.

فقال العتابي: قد علم اللّه وعلمت أن هذا ليس مثل قولك. ولكنك أعددت لكل ناصح جواباً[58].

ومن هذا القبيل ما ذكره المسعودي. قال: كان كلثوم العتابي يضع من قدر أبي نواس، فقال له راوية أبي نواس يوماً: كيف تضع من قدر أبي نوس وهو الذي يقول:

إذا نحن أثنينا عليك بصالح ... فأنت كما نثني وفوق الذي نثني
وإن جرت الألفاظ منا بمدحة ... لغيرك إنساناً فأنت الذي نعني

قال العتابي: هذا سرقه، قال: ممن؟ قال: من أبي الهذيل الجمحي. قال: حيث يقول ماذا؟ قال: حيث يقول:

وإذا يقال لبعضهم نعم الفتى ... فابن المغيرة ذلك النعم
عقم النساء فلا يجئن بمثله ... إن النساء بمثله عقم

قال: فقد أحسن في قوله:

فتمشت في مفاصلهم ... كتمشي البرء في السقم

قال: سرقه أيضاً، قال له: وممن؟ قال: من شوسة الفقعسي.

قال: حيث يقول ماذا؟ قال: حيث يقول:

إذا ما سقيم حل عنها وكاءها ... تصعد فيه برؤها وتصوبا
وإن خالطت منه الحشا خلت أنه ... على سالف الأيام لم يبق موصبا

قال: فقد أحسن في قوله:

وما خلقت إلا لبذل أكفهم ... وأقدامهم إلا لأعواد منبر

قال: قد سرقه أيضاً، قال: ممن؟ قال: من مروان بن أبي حفصة، قال: حيث يقول ماذا؟ قال: حيث يقول:

وما خلقت إلا لبذل أكفهم ... وألسنهم إلا لتحبير منطق

---

(58) المرزباني: م. ن 345.

فيوماً يبارون الرياح سماحة ويوماً لبذل الخاطب المتشدق

قال: فسكت الراوية، ولو أتى بشعره كله لقال سرقه[59].

هذه نماذج متنوعة على طول باع العتابي في نقد الشعر، وهي تدل على الحقائق التالية:

1 ـ أن العتابي كان يملك ذوق الناقد وبصره وعلمه.

2 ـ أنه كان يحسن الجدل بسبب إتقانه لعلم الكلام كما سبق أن بينا. وهو يذهب في جدله إلى حد المماحكة والتمحل.

3 ـ أن معاصرته لأبي نواس جعلته لا يرى منه إلا العيوب والمساوىء. ولم يكن العتابي صادقاً في كل ما قال عن أبي نواس ولكن المعاصرة حجاب كما قال النقاد.

4 ـ ليس هذا الذي سقناه نقداً بالمعنى الحقيقي للنقد، فالنقد ينبغي أن يكون نصوصاً مكتوبة. ولكنه يشير إلى أن العتابي كان قادراً على ممارسة النقد. وقد يكون مارسه دون أن يصلنا من نقده شيء.

هـ ـ فن الرسائل:

كان العتابي يجيد كتابة الرسائل. وكان يميل في كتابتها إلى أسلوب الترسل أي البعد عن السجع. ولكنه في الوقت نفسه كان يميل إلى إقامة التوازنات بين عباراته. فمن ذلك قوله من رسالة إلى خالد بن يزيد: أنت أيها الأمير وارث سلفك، وبقية أعلام أهل بيتك، المسدود بك ثلمهم، والمجدد بك قديم شرفهم، والمنبه بك أيام صيتهم، والمنبسط بك آمالنا، والصائر بك آكالنا، والمأخوذ بك حظوظنا، فإنه لم يخمل من كنت وارثه، ولا درست آثار من كنت سالك سبيله، ولا أمحلت معاهد من خلفته في مرتبته[60].

د ـ المحاورة:

كان العتابي قادراً على الإجابة السريعة، بارعاً في إصابة الهدف. من

---

(59) المسعودي: مروج الذهب 3/ 366.

(60) ابن قتيبة: عيون الأخبار 1/ 96.

ذلك أنه دخل على المأمون، فقال له المأمون: خبرت بوفاتك فغمتني، ثم جاءتني وفادتك فسرتني. فقال العتابي: لو قسمت هذه الكلمات على أهل الأرض لوسعتهم، وذلك أنه لا دين إلا بك ولا دنيا إلا معك، فقال: سلني، قال: يداك بالعطية أطلق من لساني[61]. ومن هذا القبيل ما ذكره الأصفهاني من أن العتابي كلم يحيى بن خالد في حاجة بكلمات قليلة، فقال له يحيى: لقد ندر كلامك اليوم وقل. فقال له: وكيف لا يقل وقد تكنفني ذل المسألة، وحيرة الطلب، وخوف الرد؟ فقال يحيى بن خالد؟ واللّه لئن قل كلامك لقد كثرت فوائده. وقضى حاجته[62].

ز ـ الطرائف والنكت:

كان العتابي سريع البديهة قريب الجواب. وكان في الوقت نفسه يضع الكلام في مواقعه ويصيب شاكلة الرمي من أدنى السبل. ومما يروى بهذا الصدد ما رواه الحصري قال: مر النمري بالعتابي مغموماً، فقال: ما لك أعزك اللّه؟ فقال: امرأتي تطلق منذ ثلاث ونحن على يأس منها. فقال له العتابي: وإن دواءها منك أقرب من وجهها. قُلْ: هارون الرشيد، فإن الولد يخرج. فقال شكوت إليك ما بي فأجبتني بهذا؟ فقال: ما أخذت هذا إلا من قولك[63].

إن أخلف الغيث لم تخلف أنامله   أو ضاق أمر ذكرناه فيتسع

فهذه جوانب ضافية من نشاط العتابي في فن الكتابة والقول. وكلها تدل على أنه كان ذا خبرة عميقة فيها، وأنه كان يتقن أصول هذا الفن، وأنه كان رأساً فيه أي إنه كان يملك أسلوباً خاصاً به، نبه إليه أنداده وأهل عصره من العلماء والكتاب وحملة القلم.

رابعاً: فنه الشعري:

أجمعت كل المصادر التي تطرقت إلى ذكر العتابي أنه عالج الشعر وأنه

(61) ابن قتيبة: م. ن 3/ 126.

(62) الأصفهاني: الأغاني 13/ 114.

(63) الحصري: زهر الآداب 3/ 703.

خاض غماره، وقد أثنت هذه المصادر جميعها على قريحته الشعرية، وعلى ما يمتاز به من خصائص، من شغف بالبديع وولع بالفكرة العميقة وعناية بالصورة الشعرية، وميل إلى الإيجاز والاختصار بسبب تأثره بالأدب الفارسي والثقافة الفارسية. يقول الجاحظ في وصف شعره: وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع. ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة[64]. ويقول: على ألفاظه (يقصد العتابي) وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين، كنحو منصور النمري، ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما[65].

وتطرق الحصري إلى شعر العتابي فقال: وكان منصور النمري سعى به إلى الرشيد فخافه، فهرب إلى بلاد الروم. وله قصائد يعتذر فيها جيدة مختارة، وهو مشبه في حسن الاعتذار بالنابغة الذبياني. ومن جيد اعتذاره قوله للرشيد[66]:

جعلت رجاء العفو عذراً وشبته ... بهيبة إما غافر أو معاقب

وكنت إذا ما خفت حادث نبوة ... جعلتك حصناً من حذار النوائب

فأنزل بي هجرانك اليأس بعدما ... حللت بواد منك رحب المشارب

أظل ومرعاي الجديب مكانه ... وآوي إلى حافات أكدر ناضب

ولم يثن عن نفسي الردى غير أنها ... تنوء بباق من رجائك ثائب

ويبدو لأدنى نظر أن هذه القصيدة معارضة لقصيدة النابغة الذبياني التي مطلعها:

كليني لهمٌ يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطيء الكواكب

وكان النابغة قد اعتذر بها للنعمان بن المنذر عن وشايات كانت قد بلغته وتهم نسبت إليه. ويعمد العتابي من خلال هذه القصيدة إلى وصف السرى

(64) الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 51.
(65) الجاحظ: م. ن.
(66) الحصري: زهر الآداب 3/ 678.

وتصوير رحلة الليل الداجي، وقد رنقت سماءه التماعات الكواكب، بحيث يهدف إلى رسم لوحة بارعة متحركة تدفع به إلى دنيا التجديد[67].

كان شعر العتابي مدار حديث القوم في مجالسهم، وكان منهم من يتعصب له ومنهم من يتعصب عليه كغيره من الشعراء. وسأسوق ثلاثة نصوص مما كان يدور حول شعره من جدل، إذ لن تكون الصورة مكتملة حول شعره بغير هذه النصوص.

ـ قال أبو الفرج الأصفهاني عن بعضهم: تذاكرنا شعر العتابي، فقال بعضنا: فيه تكلف، ونصره بعضنا، فقال شيخ حاضر: ويحكم أيقال إن في شعره تكلفاً؟ وهو القائل[68]:

رسل الضمير إليك تترى	بالشوق ظالعة وحسرى
متزجيات ما يَنَيـ	ـنَ على الوجى من بعد مسرى
ما جف للعينين بعـ	ـدك يا قرير العين مَجْرى
فاسلم سلمت مبرأ	من صبوتي أبداً مُعَرّى
إن الصبابة لم تدع	مني سوى عظم مُبَرّى
ومدامعٍ عَبْرى على	كبد عليك الدهر حرى...

ـ قال أبو الفرج الأصفهاني عن بعضهم إن دعبلاً قال: ما حسدت أحداً قط على شعر كما حسدت العتابي على قوله[69]:

هيبة الإخوان قاطعة	لأخي الحاجات عن طلبه
فإذا ما هبت ذا أمل	مات ما أملت من سببه

ـ وازن أحدهم بين العتابي والعباس بن الأحنف فقال:

ما أهل نفسه العتابي قط لتقديمها على العباس بن الأحنف في الشعر،

(67) الشكعة: الشعر والشعراء ص 512.

(68) الأصفهاني: الأغاني 13/110.

(69) الأصفهاني: أ. س 13/116.

ولو خاطبه بذلك مخاطب لدفعه وأنكره، لأنه كان عالماً لا يؤتى من معرفة بالشعر، ولم أر أحداً من العلماء بالشعر قط مثل بين العباس والعتابي فضلاً عن تقديم العتابي عليه لتباينهما في المذهب، وذلك أن العتابي متكلف والعباس يتدفق طبعاً، وكلام هذا سهل عذب، وكلام ذاك متعقد كزّ. ولشعر هذا ماء ورقة وحلاوة، وفي شعر ذاك غلظ وجساوة. وشعر هذا في فن واحد ـ وهو الغزل ـ فأكثر فيه وأحسن، وقد أفتن العتابي فلم يخرج في شيء منه عما وصفناه به الخ[70].

فهذه آراء مختلفة في شاعرية العتابي، منها ما يطعن فيه، ومنها ما يعلي مكانته إلى أعلى عليين. بيد أن الذي فضل عباس بن الأحنف على العتابي كان على حق، وقد أحسن الموازنة بين الشاعرين. فلا شك في أن العباس بن الأحنف أشعر من العتابي مهما غلا النقاد في الرفع من شاعرية العتابي والثناء على مكانته، إذ إن العباس بن الأحنف استطاع أن يحقق مكانة رفيعة في الشعر ما زال يشهد لها النقاد حتى أيامنا، بعكس العتابي الذي لم يجر شعره بين الدارسين وفي مختلف البيئات كغيره من الشعراء، على الرغم من قول ابن المعتز في الثناء عليه: وأشعار العتابي كلها عيون، ليس فيها بيت ساقط[71]. وهي شهادة لها قيمتها.

أما المعاصرون فقد تطرقوا إلى هذا الشاعر فكتبوا عنه وحللوا شاعريته ووضعوه في المكانة التي تناسبه بين الشعراء. ونسوق بهذا الصدد نصين مما كتبه المعاصرون في وصف شاعرية العتابي.

ـ قال مصطفى الشكعة: فالعتابي سعى إلى كل ألوان الثقافة، وسارع إلى كل فنون المعرفة، فاغترف من معينها الصافي، ونهل من بحرها الدافق، ومن ثم فقد عد بلاغياً بارزاً بين البلغاء، كاتباً نابهاً بين الكتاب، مؤلفاً ثقة بين المؤلفين، شاعراً مرموق القدر محمود الذكر بين الشعراء، بل إن شعره النابغ من ثقافته قد تميز بالفكرة العميقة والصور البارعة، الأمر الذي يجعلنا لا نتردد

(70) المرزباني: الموشح ص 360.

(71) ابن المعتز: طبقات الشعراء ص 263.

في أن نعتبره صاحب الفكرة الشعرية التي تتلمذ عليها وقلدها فيما بعد شاعر العربية الكبير أبو تمام، وإن كان العتابي قد ترفع بشعره عن القول الرخيص الذي تورط فيه أبو تمام أحياناً كثيرة[72].

ـ قال شوقي ضيف: وعلى هذا النحو كان العتابي لا يزال يلذ عقول سامعيه وقلوبهم بما يورد عليهم من نوادر الأخيلة وطرائف المعاني محتالاً لذلك متلطفاً له بكل ما ادخره عقله واقتناه من بيئة المعتزلة وكنوزها الفكرية الغنية وقد ظل الناس يفتنون بشعره، وهو يعرض عليهم مبتكراته في معانيه حتى انتقل إلى جوار ربه[73].

وصفوة القول إن العتابي شاعر مقل، فقد كانت له مشاغل كثيرة تشغله، وما وصلنا من شعره قليل لسبب لا نعلمه. ولم يبلغ العتابي في شهرته الشعرية ما بلغه غيره من شعراء جيله مثل أبي نواس ومسلم بن الوليد. ولعل السبب في ذلك كثرة اهتماماته من كتابة وخطابة وجدل ومحاورة. وإذا كانت موهبة حافظ إبراهيم في التحديث والهيمنة على المجالس قد حدت من شاعريته واستفرغت جهده في مغازلة القوافي بحيث استطاع شوقي الساهم الصامت أن يبزه في ميدان القصيد، فإن مشاغل العتابي الكثيرة قد تحيفت موهبته الشعرية فقللت من إنتاجه وحدت من قدرته. ولولا ذلك لكان بلغ مبلغاً أعظم ومكانة أعلى في عالم الشعر.

الخاتمة

هذه جولة قصيرة في حياة العتابي ومواهبه الأدبية. كان من الممكن أن تكون أشمل وأوفى لولا أن المقصد كان كتابة بحث لا كتابة رسالة جامعية. وقد يقوم من بين الباحثين من يوفي العتابي حقه، فيكتب فيه كتاباً أو رسالة جامعية ويأتي على كل مواهبه الأدبية، وبخاصة شاعريته التي هي بحاجة إلى كثير من التوسع والإفاضة. وعسى أن تسنح الفرص بإنجاز ذلك في ظروف أخرى قادمة إن شاء الله.

---

(72) الشكعة: الشعر والشعراء ص 495.

(73) شوقي ضيف: العصر العباسي الأول ص 425.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن المعتز: عبد الله بن المتوكل بن المعتصم بن هارون (ت 296 هـ/ 908 م) طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، دار المعارف، 1981 م.

2 ـ ابن النديم: محمد بن إسحاق (ت 438 هـ/ 1046 م). الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان، الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، 1985 م.

3 ـ ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681 هـ/ 1282 م). وفيات الأعيان ج 4 تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1971.

4 ـ ابن شاكر الكتبي: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن (ت 276 هـ/ 1362 م): فوات الوفيات ج 3 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1951 م.

5 ـ ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (ت 276 هـ/ 889 م): الشعر والشعراء، تحقيق دار الثقافة، بيروت، 1964 م.

6 ـ أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين (ت 356 هـ/ 976 م): الأغاني ج 13 مصور عن طبعة دار الكتب، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت (لا. ت).

7 ـ الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (255 هـ/ 868 م): البيان والتبيين ج 1 تحقيق محمد عبد السلام هارون، القاهرة، دار الفكر، 1948.

8 ـ الحصري: أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 453 هـ/ 1061 م): زهر الآداب، ج 3 تحقيق زكي مبارك، بيروت، دار الجيل، 1972 م.

9 ـ الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت 463 هـ/ 1070 م): تاريخ بغداد، ج 12 المدينة المنورة، المكتبة السلفية، (لا. ت).

10 ـ الشكعة، مصطفى: الشعر والشعراء، في العصر العباسي، بيروت، دار العلم للملايين، 1973 م.

11 ـ القرطبي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت 463 هـ/ 1071 م)، بهجة المجالس وأنس المجالس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981 م.

12 ـ المرزباني: أبو عبد الله محمد بن عمران (ت 384 هـ/ 994 م):

أ ـ معجم الشعراء، تحقيق . كرنكو، بيروت، دار الجيل، 1991 م.

ب ـ الموشح، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهر، دار الفكر العربي، 1965 م.

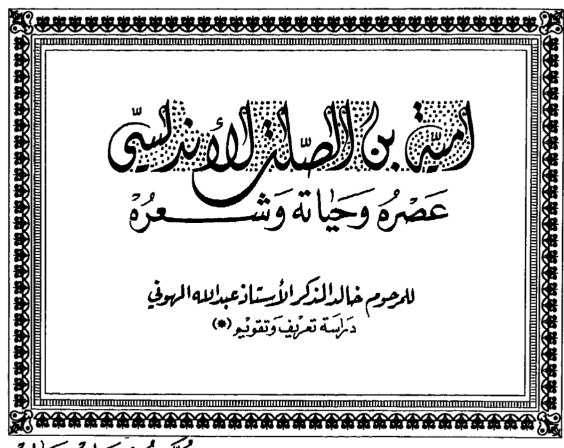
13 ـ المسعودي: علي بن الحسين بن علي (ت 345 هـ/ 956 م): مروج الذهب ومعادن الجوهر ج 4 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الفكر، 1973 م.

14 ـ بروكلمان: كارل، تاريخ الأدب العربي ج 2 ترجمة عبد الحليم النجار، مصر، دار المعارف، 1977.

15 ـ ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، مصر، دار المعارف، 1972 م.

16 ـ كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين ج 8 بيروت، مكتبة المثنى، (لا.ت).

17 ـ ياقوت الحموي: أبو عبد الله بن عبد الله (ت 626 هـ/1227 م): معجم الأدباء، ج 17 تحقيق فريد الرفاعي، مصر، دار المأمون، (لا.ت).



د. محمد عثمان علي
كلية الثقافة - جامعة الفاتح

اتبع الفقيد الراحل منهجاً شائعاً مألوفاً في دراسة الشعراء، أرسى دعائمه الرعيل الأول من الباحثين في مصر في الثلاثينيَّات والأربعينيَّات، وعنهم أخذه تلاميذهم من سائر الأقطار العربيَّة، وهو منهج يقوم على دراسة عصر الشاعر وبيئته ثم دراسة حياته، فموضوعاته الشعريَّة التي عالجها في شعره، وأخيراً الخصائص والسمات الفنيَّة التي اتصف بها شعره. هذا إذا كان للشاعر ديوان، ولم تكن له آثار أخرى غير الشعر، فإن كان ديوان الشاعر مفقوداً أو كان له نتاج غير الشعر فإن على الباحث حينئذ أن يعقد فصلاً يتناول فيه المصادر التي جمع منها شعره، وأن يعقد فصلاً آخر يتناول فيه آثاره في غير الشعر، وهذا ما

(*) قدمت هذه الدراسة في المهرجان الثالث لذكرى الفقيد الذي أقيم بمركز جهاد الليبيين بطرابلس في فبراير 1993.

فعله الفقيد الراحل في دراسته لأميَّة بن أَبي الصلت الأندلسي.

والمنهج ـ كما ترى ـ واضح المعالم، ميسور التناول، ولكنه مع وضوح معالمه ويسر تناوله فإنه منهج محفوف بالمخاطر مشوب بالمزالق، وبخاصة فيما يتصل بدراسة الجانب الأول منه، أعني دراسة العصر والبيئة، إذ قد يتحرف الباحثون إلى حديث طويل عن الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة بصورة لا تشمل الفترة التي عاش فيها الشاعر فحسب بل تتجاوز ذلك قَبْلُ وبَعْدُ بزمن طويل بحيث يصبح العمل الذي هو في الأصل توطئة يرتكز عليها الباحث لدراسة حياة الشاعر وشعره كأنَّه توطئة لدراسة العصر كله الذي ينتمي إليه الشاعر على امتداد قرونه، ومن ثم تنفصم عرا البحث منذ بدايته إلى درجة أنك لو اقتطعت هذا الجزء الأول من العمل ووضعته في صدر أية دراسة لشاعر معاصر للشاعر الذي درسته لما كان هناك فرق يذكر.

ولقد كان الفقيد الراحل يدرك هذا المزلق تماماً حين أقبل إلى دراسة العصر الذي عاش فيه أميَّة بن أَبي الصلت، فقد رأى أنَّ أُميَّة عاش حياته متنقلاً بين ثلاث بيئات هي: الأندلس ومصر وتونس، ومن ثم عقد الباب الأول من عمله على ثلاثة فصول، خصَّ كلَّ بيئة من هذه البيئات الثلاث بفصل. ففي الفصل الأول وجد أميَّة قد ولد ونشأ وترعرع في دانية، ثم انتقل إلى إِشبيلية، الأمر الذي دفعه إلى أن يبدأ عمله بحديث دانية، فركَّز على الفترة التي عاش فيها أميَّة، وهي فترة مجاهد العامري وابنه علي، حيث تناول بإيجاز شديد وبتركيز واعٍ الحياة السياسيَّة والثقافيَّة في زمنهما، ثم اتجه إلى إِشبيلية، فصنع الصنيع نفسَه، فصوَّر حياتها السياسيَّة والثقافيَّة في أيام المعتمد بن عبَّاد، فلمَّا فرغ من فصله الأول الخاص ببيئة الأندلس انتقل إلى الفصل الثاني أي إلى البيئة المصريَّة، حيث كانت الدولة الفاطميَّة في عهدها الثاني، عهد استئثار الوزراء بالسلطة دون الخلفاء، فركَّز حديثه بالدرجة الأولى على الوزير الأفضل الذي وزر للخليفة المستنصر بالله الفاطمي، ومن بعده ابنه المستعلي، فقصر حديث السياسة في عهد هذا الوزير، ثم انتقل إلى الحياة الثقافيَّة وازدهارها، فتناول اقتصادها المتميز وتشجيع الفاطميين ووزرائهم للمعرفة، ونزول

العلماء والأدباء إلى مصر في زمانهم، وكل ذلك مقصور على الفترة التي عاشها أميَّة في مصر. ثم كان الفصل الثالث والأخير من هذا الباب، وقد خصَّ به بيئة تونس، فركَّز حديثه على بيئة المهديَّة أيام المعز بن باديس الصنهاجي، وابنه تميم بن المعز، ثم يحيى بن تميم، فعلي بن يحيى، وأخيراً الحسن بن علي، لقد قام حديث السياسة في عهود هؤلاء الخمسة الذين اتصل بهم أميَّة، ثم مضى فشرح الحالة الاقتصاديَّة في عهدهم، حيث صوَّرها منتعشة في أولها مضمحلة في آخرها، ثم انتقل بعدها إلى حديث الثقافة فصوَّر اهتمام المعز بن باديس ومن بعده أخلافه بالحياة العلميَّة واستقطابهم العلماء والأدباء حول عاصمتهم المهديَّة، وهكذا ينتهي الباب الأول من العمل، حيث يخرج القارىء منه بملاحظات هامة لعلَّ أبرزها ما يلي:

(1) أن الفقيد ربط بين حديث كل بيئة وبين الشاعر موضوع الدراسة، فكثيراً ما كان يشير إلى ما خلَّفه أميَّة من أقوال حول رجال الدولة في كل بيئة، وتجاوز ذلك إلى ما أحدثته كل بيئة من أثر في أميَّة نفسه، ومن ثم كان هذا الباب جزءاً من الموضوع لا تمهيداً له، بحيث تحققت للعمل وحدته المتكاملة من أول فصل فيه وإلى آخر فصوله.

(2) إنَّ حديث البيئة في مصر جاء أطول من البيئتين الأُخريين، أي الأندلس وتونس، ولم يكن ذلك بسبب خلل في العمل أو عدم موازنة بين البيئات الثلاث وإنما لأن أميَّة موضوع الدراسة عندما نزل مصر عاش في ثلاث مناطق: الإسكندرية والقاهرة والصعيد، وكانت هذه المناطق الثلاث زاخرة بالحركة العلميَّة، وكان لأميَّة دور واضح فيها، حيث تأثَّر بها كثيراً، كما أثَّر فيها، ومن هنا كان على الفقيد أن يولي كل منطقة من هذه المناطق بحديث يتناسب والفترة التي عاشها أميَّة، ولذا كان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى أن يكون حديث البيئة المصريَّة في مصر أطول من وصيفتيها الأخريين.

(3) لم يكن حديث السياسة والثقافة في كل بيئة من هذه البيئات جافياً خالياً من الأدب، فقد كان الفقيد وهو يورد الأحداث السياسيَّة التي مرّت بها هذه البيئات يربط بينها وبين ما قيل فيها من شعر سواء أكان هذا الشعر من قول

أميَّة أم من قول شعراء معاصرين له، وهذا يؤكد ما نوهت له من قبل من أن الفقيد كان بوعي وإدراك تامين يحكم عمله في هذا الباب ويربطه بالشاعر موضوع البحث.

فإذا انتقلنا إلى الباب الثاني وجدنا أن العمل فيه قام على فصلين خصص الفصل الأول منهما لحياة الشاعر، والثاني لآثاره العلميَّة، ففي الفصل الأول أخذ يتلمس طريقه من خلال المصادر التي ترجمت لأميَّة، فوقف عند اسمه وكنيته وأسرته وزمن زواجه، وما خلَّفه من أبناء، وما تلقاه من ثقافة، وما وجده في حياته من رخاوة عيش، وما عاناه وكابده من مرارته. ولأن المصادر التي ترجمت لأميَّة كانت مضطربة في بعض ما أوردته عنه راح الفقيد في صبر وجلد يناقشها ويحاورها ليخرج لنا بصورة أقرب إلى التمام عن حياة أميَّة في البيئات الثلاث التي عاش فيها.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب اختلاف المصادر في السنة التي قدم فيها أميَّة إلى مصر والمدة التي عاشها فيها، فابن الأبَّار يذكر أن أميَّة خرج من بلاده - أي الأندلس - ابن عشرين، وقصد مصر وأقام بها عشرين سنة يطلب العلم، وكرَّ راجعاً إلى المغرب، فنزل بالمهديَّة على رأس الخمسمائة، وأقام بها في كنف أمرائها الصنهاجيين تميم بن المعز وولده عشرين، وتوفي سنة خمسمائة وعشرين أو بعدها، والمقريزي يذكر أن أميَّة قدم مصر سنة ست وتسعين وأربعمائة وهرب منها في سنة ست وخمسمائة. وابن أَبي أصيبعة تراه يقول: «وكان دخول أَبي الصلت إلى مصر في حدود ستة عشر وخمسمائة».

فهذه - كما نرى - أقوال متضاربة جعلت الفقيد يقف متأملاً يناقشها في هدوء ويحللها مستعيناً بما ذكره أميَّة عن نفسه في الرسالة المصريَّة، وبأحداث وقعت في إِشبيلية البلد الذي فارقه إلى مصر، وبأحداث وقعت في مصر ليصل إلى ترجيح مفاده أَنَّ أُميَّة غادر إِشبيلية سنة 480 هـ وظل يستقرىء بلاطات دول المغرب حتى انتهى به المطاف إلى مصر في فترة انتقال الأمر إلى الوزير الأفضل سنة 487 هـ، ثم رحل منها في رأس الخمسمائة أو بعدها بيسير إلى المهديَّة أيَّام حكم يحيى بن تميم بن المعز، حيث ظل محتفىً به طوال عهده

وعهد ولده علي وابنه الحسن بن علي، ثم كانت وفاته، وقد اضطربت المصادر أيضاً في تحديدها، ولكن الفقيد بعد مناقشتها وإجلاء غامضها انتهى إلى أن وفاة أميَّة كانت في مستهل عام 529 هـ.

وأما الفصل الثاني الذي عقده عن آثاره العلميَّة فقد بدأه بالحديث عن الفلسفة عنده وجهوده فيها مستفيداً مما قاله مترجموه في هذا الجانب، مشيراً إلى كتابه «تقويم المنطق» الذي نشره المستشرق الإسباني «بالينثيا» وإلى بعض أجوبة لأميَّة عن مسائل فلسفيَّة يتعلق بعضها بخلق الكون، ثم انتقل إلى علم الفلك ووضَّح جهوده فيه واقفاً عند رسالته في «العمل بالاسطرلاب»، وهي رسالة مخطوطة، توجد منها نسخ في مكتبات أوربا وإستانبول، كذلك وقف عند علمه بالهندسة، متناولاً كتابين لأميَّة أحدهما كتاب «الوجيز في الهندسة» والآخر كتاب «الاقتصاد» اختصر فيه كتاب إقليدس في الهندسة، كما وقف عند محاولة أميَّة إخراج سفينة النحاس التي غرقت في ساحل الإسكندريَّة، مستعيناً في ذلك بأشكال هندسيَّة معيَّنة[1]، ثم انتقل بعد هذا إلى جهوده في الموسيقا ، فسجل ما قاله مترجموه إنَّه كان متقناً لعلم الموسيقا ، وإن التلحين كان من أمتن علومه، وأن أهل إفريقية أخذوا عنه الألحان التي هي بأيديهم إلى زمن ابن سعيد صاحب «المغرب» الذي أورد هذا الخبر. وأضاف الفقيد أن أميَّة ألَّف رسالة في الموسيقا أصلها العربي مفقود، غير أن في مخطوطات باريس ترجمة عبريَّة لها مترجمها مجهول.

أما الطب فيرى الفقيد أنه أعظم ما برز فيه أُميَّة، معتمداً في ذلك على قول ابن الأبَّار إنه هو الغالب عليه، وعلى قول ابن أَبي أُصيبعة إنه بلغ في صناعة الطب مبلغاً لم يصل إليه غيره من الأطباء، ثم أشار إلى مؤلفاته في هذا العلم مثل كتاب «الانتصار ـ لحنين بن إسحاق من علي بن رضوان في تتبعه لمسائل حنين» وكتاب الأدوية المفردة الذي توجد منه نسخ في دار الكتب

(1) هي سفينة كانت محمّلة بمادة النحاس، غرقت في ساحل الإسكندرية، وقد تمكّن أميَّة بأشكاله الهندسيَّة أن يجعلها تطفو على الماء، غير أن العمال المكلفين بسحبها أسرعوا في جذب الحبال ما جعل الحبال تتقطع، وجعل السفينة تغوص مرة أخرى في قاع البحر.

المصريَّة، كذلك أشار إلى ما جاء في كتاب الرسالة المصريَّة من إشارات تدل على رسوخ قدمه وتطور فكره في ميدان الطب.

ثم انتقل بعد ذلك إلى علمي النحو والعروض معتمداً في ذلك على ما ذكره ياقوت الحموي من أن أميَّة كان صاحب علم بالنحو، وعلى ما ذكره ابن الأَبَّار أنه افتن في علم العروض وأن له تواليف مفيدة فيه، ثم مضى إلى جهود أميَّة في التاريخ، فتتبع ما ذكرته المصادر أنه أَلَّف كتاباً في أخبار إفريقيَّة أهداه للحسن بن علي، وتتبع نقولات المؤرخين من هذا الكتاب، فذكر ابن عذارى في البيان المغرب، وابن الأبَّار في الحلة السيراء، والتجاني في رحلته، وابن الخطيب في أعمال الأعلام، ومقديش الصفاقسي في نزهة الأبصار.

ثم تناول الفقيد جهود أميَّة في الكتابة الإنشائية فوقف عند عمله في ديوان الإنشاء بمصر، وأنه خلَّف ديواناً في الرسائل، غير أنه مفقود، كما وقف عند عمله في الرسالة المصريَّة وانتهى إلى القول بأنه من خلال وقوفه على فقرات من الرسالة المصريَّة يستطيع أن يتبيَّن ملامح أسلوب أميَّة في النثر الفني، فهذا أسلوب يمتاز بالقوة والجمال، وبالاستخدام الحميد لألوان من البديع كالجناس والازدواج والسجع بحيث لا تشعر معه بتكلف البتة، ثم مضى متحدثاً عن الرسالة المصريَّة التي حققها عبد السلام هارون ونشرها في المجموعة الأولى من نوادر المخطوطات، ولما كان الفقيد قد وقف على الرسالة في مخطوطتها وقوف دارس متمحص وعلى عمل عبد السلام هارون في تحقيقها فقد بدت له أشياء في عمل هارون رأى من واجب العلم أن ينبِّه إليها، وأن يسجلها في بحثه، فكان أن سجل بقلمه النقاط التي اختلف فيها النص المنشور مع النص المخطوط.

وأخيراً انتهى الحديث إلى أميَّة الناقد المؤرخ للأدب فأفاد بأن أميَّة أَلَّف كتاب «حديقة الأدب في الملح العصريَّة من شعراء أهل الأندلس والطارئين عليها» وذكر عن مترجمي أميَّة بأنه كتاب جاء على نمط يتيمة الدهر للثعالبي، وأنه أَلَّفه للحسن بن علي، وأنه شكَّل مصدراً عظيماً لمصنفي تاريخ الأدب ونقد الأشعار كالعماد الأصفهاني، وابن سعيد، والتجاني، والبيساني،

والصفدي، وابن دحية، ثم مضى متتبعاً ما أخذه هؤلاء عن كتاب الحديقة، فأورد جملة من الآراء النقديَّة لأميَّة حول بعض القطع الشعريَّة التي ضمنها كتاب الحديقة لينتهي إلى القول: بأن أميَّة لم يكن في تاريخه للأدب مجرد جامع فحسب بل كان جامعاً حاذقاً في جمعه، بل ناقداً في اختياره وانتقائه، ناقداً معملاً ذوقه الأدبي المستوى له عن موهبة أصيلة وثقافة ثرة.

وهكذا ينتهي الباب الثاني من العمل لنخرج منه بملاحظتين هامتين: إحداهما تتصل بعمله في حياة الشاعر، والأخرى تتصل بآثاره العلميَّة، فأما الملاحظة التي تتصل بعمله في حياة الشاعر فهي أن الفقيد على الرغم من شح المصادر التي ترجمت لأميَّة، وتضارب ما فيها من أقوال وأخبار فإنه كان محكماً في عمله ممسكاً بعنانه لم يأخذ بقول دون تمحيص ولا بخبر دون رويَّة، يحاور هذا ويجادل ذاك حتى يخرج بالرأي الذي يرتضيه، فإذا ما ارتضاه سجله في اطمئنان الباحث المقتنع.

وأما الملاحظة الثانية التي تتصل بعمله في آثار أميَّة العلميَّة فتتمثل في أنه بذل جهداً مضنياً في تتبع المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في تنفيذ هذا الفصل، وهي مصادر بعضها مخطوط وبعضها مطبوع فضلاً عن مضاهاته الدقيقة للمطبوع بالمخطوط، وبالجملة استطاع الفقيد أن يثري هذا الجانب بالكثير من المعلومات والآراء حول آثار أميَّة وقيمتها في أعمال من جاء بعده وأعمال بعض الباحثين المعاصرين.

ثم نلتقي بالباب الثالث الذي شكَّل نصف العمل بل زاد عنه بقليل، وهو باب قام على ثلاثة فصول، تناول في الفصل الأول منها المصادر التي جمع منها شعر أميَّة، فوقف أولاً عند خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الأصفهاني، قسم شعراء المغرب لكونه أكبر مصدر لشعر أميَّة، إذ ضمَّ ألفاً ومائة وخمسين بيتاً، أفادها العماد من ديوان أميَّة، ومن الرسالة المصريَّة التي سبقت الإشارة إلى أنها من تأليف أميَّة، وما أخذه مشافهة عن طريق بعض المجاميع، ولما كان قسم المغرب من كتاب الخريدة قد حققه عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم رأينا الفقيد يتتبع عملهما فيما رواه العماد من شعر أميَّة فيسجل بعض المآخذ عليهما.

ثم وقف عند الرسالة المصريّة التي حققها عبد السلام هارون وقد ذكر أميَّة فيها من أشعاره نحو سبعين بيتاً، كما وقف عند عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، حيث عدَّه مصدراً أصيلاً في نحو ثلاثة وخمسين بيتاً من جملة واحد وثمانين ومائة رواها لأميَّة، ورجَّح أنَّ ابن أَبي أصيبعة كان ينقل من ديوان أميَّة بدلالة تلك الزيادات التي امتاز بها على الخريدة وعلى الرسالة المصريَّة، ثم كانت له وقفة مع ابن الأبَّار في «تحفة القادم» وهو كتاب يُعَدُّ مفقوداً، غير أن صاحب «المقتضب» نقل عنه، وقد حقق المقتضب إبراهيم الأبياري، وفيه لأميَّة اثنان وأربعون بيتاً، انفرد منها بستة وعشرين بيتاً لم ترد في الخريدة، ولا في الرسالة المصريَّة، ولا في عيون الأنباء، مما يؤكّد أن ابن الأبَّار كان ينقل من ديوان أميَّة مباشرة، ثم نراه يقف عند وفيات الأعيان لابن خلكان، فكانت نتيجة هذه الوقفة أن وفيات الأعيان يعد مصدراً أصيلاً في ثلاثة عشر بيتاً من سبعة وثلاثين بيتاً رواها لأميَّة، وكان من نتيجتها أن ابن خلكان كان قبل ابن الأبَّار ينقل مباشرة من ديوان أميَّة بالإضافة إلى خريدة القصر للعماد.

كذلك وقف عند «بدائع البداته» لابن ظافر الأزدي، فعدَّه مصدراً أصيلاً في أربعة أبيات، وذكر أن ابن ظافر أثبت هذه الأبيات الأربعة عن طريق الرواية. ثم انتقل بعد ذلك إلى إرشاد الأريب لياقوت الحموي، فعدَّه مصدراً أصيلاً في ثلاثة عشر بيتاً انفرد بها دون المصادر السابقة، وأفاد بأن ياقوتاً نقل بعض هذه الأبيات عن ديوان أميَّة، وبعضها عن الرسالة المصريَّة، وبعضها عن كتاب «سر السرور» ثم جاءت له وقفة عند كتاب (مباهج الفِكَر ومناهج العبر) لجمال الدين الوطواط، وهو كتاب مخطوط وقف عليه الفقيد، وأفاد بأن شعر أميَّة جاء متناثراً ما بين الفن الأول والفن الثاني والفن الثالث، وعدَّه مصدراً أصيلاً في ثلاثة وعشرين بيتاً من نحو ثلاثة وخمسين بيتاً أوردها لأميَّة، ثم انتقل بعد هذا المصدر إلى «رحلة التجاني» الذي حققه حسن حسني عبد الوهّاب، فعدَّه مصدراً أصيلاً في بيتين فقط من ثلاثة عشر بيتاً رواها من شعر أميَّة، وأخيراً «نفح الطيب» للمقري الذي يعدُّ مصدراً أصيلاً في ثلاثة أبيات فقط.

هذه هي المصادر التي جمع منها الفقيد شعر أميَّة، وكان بروكلمان قد أشارفي ترجمته لأميَّة بن أَبي الصلت الأندلسي إلى أن له قصيدة مخطوطة بمكتبة برلين، فأجهد الفقيد نفسه في الحصول على هذه المخطوطة، ولكنه عندما حصل عليها وجد أنها ومعها أخرى لأميَّة بن أَبي الصلت الثقفي، وليستا لأمية الأندلسي موضوع الدراسة، وإنما الذي أوقع في هذا اللبس تشابه الشاعرين الثقفي والأندلسي في الاسم والكنية، وهو لبس دفع الفقيد إلى أن يناقش كلاً من الأستاذ بشير يموت والأستاذ عبد الحفيظ السلطي اللذين جمعا شعر أميَّة الثقفي فأدخلا فيما جمعاه بيتين من شعر أميَّة الأندلسي، كما نوَّه إلى أن هناك أبياتاً أخرى في مجموعهما نسبت إلى الثقفي وهي بشعر أميَّة أشبه مثل هذين البيتين:

كأنَّما الوردُ الذي نَشْرُه ... يعبقُ من طيب معاليكا

دماء أعدائك مسفوكة ... قد قابلت بعض أياديكا

والحق أن البيتين ـ كما نرى ـ لا يمكن أن يكونا قد صدرا عن أميَّة الثقفي، ومع ذلك نجد الفقيد يلتزم جانب الحذر في نسبتهما لأمية الأندلسي، فيقول إنَّه لم يعثر عليهما حتى الآن في غير حلية الكميت للنواجي، وإن ذلك لا يزال قيد بحثه وتمحيصه.

وإذا كان الفقيد قد ناقش اضطراب النسبة بين أميَّة الثقفي وشاعره الأندلسي فإن هذا قد دفعه إلى أن يناقش أشعاراً لأمية الأندلسي نسبت خطأً لغيره، منها قصيدة في وصف النيل وأرض مصر نسبها السيوطي في حسن المحاضرة لظافر الحداد، فلما حقق الدكتور حسين نصَّار ديوان ظافر اعتمد على ما ذكره السيوطي، فعدَّها ضمن شعر ظافر الحداد في حين أنها لأميَّة كما جاء في «الخريدة» للعماد، «ومباهج الفكر» للوطواط، «ونفح الطيب» للمقري فضلاً عن وجودها في ديوان أميَّة الأندلسي الذي ظفر الفقيد بمخطوطته بآخر. كذلك ناقش النسبة في أربعة أبيات نسبها النواجي في «حلية الكميت» لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن الصقلي، وهي صحيحة النسبة لأميَّة، فقد نصَّ

على نسبتها إليه العماد في «خريدة القصر»، وأميَّة نفسه في «الرسالة المصريَّة». وختم الفقيد هذا الفصل بأن في شعر أميَّة أبياتاً ليست له جاءت في ثنايا قصائده، كان أميَّة يقتبسها من شعر غيره ويضمنها شعره، منها بيت لابن هانىء الأندلسي ضمَّنه أميَّة قصيدته الرائيَّة التي يقول في مطلعها: «هي العزائم من أنصارها القدر» وكذلك بيت للقاضي ابن الحسن بن زنباع ضمَّنه أميَّة قصيدته السينيَّة التي مطلعها: «نفسي الفداء لمطمع لي مؤيسي».

وأما الفصل الثاني فقد قدَّم الفقيد فيه دراسة وصفيَّة للأغراض التي اشتمل عليها شعر أميَّة، فوقف أولاً عند المديح الذي شغل حيزاً ضخماً في شعره، فتناول بناء قصيدة المديح عنده، والصفات التي كان يمدح بها، حيث وضح أن أميَّة كان يركِّز بصفة خاصة على صفتي الكرم والشجاعة، كما أنه أضاف إليهما صفات أخرى تتصل بالدين، إذ كان يصف ممدوحيه بأنهم حماة الدين، وبأنهم سيف مصلَت على الشرك، وكل ذلك - فيما يرى - كان ناتجاً عن الزحف الصليبي الذي استشرى في بلاد الأندلس وفي بلاد المشرق بالشام.

ثم يأتي بعد المديح موضوع الوصف، وقد جزَّأ الفقيد الحديث فيه إلى عناصر عشرة هي: وصف الحيوان ووصف الطير، ووصف الحشرات أي وصف الطبيعة المتحركة، ووصف الطبيعة الصامتة من رياض وبساتين، وما أفرزته الحضارة في ذلك الزمن من وصف القصور ووصف الآثار ووصف الخمر، وما نجم في عصر أميَّة من حروب أدته إلى أن يصف الحرب في شعره، كذلك وقف عند وصف أميَّة لبعض الآلات كالاسطرلاب، والمجمرة، وعود الغناء، والمجذاف، والشمعة، وكان في كل عنصر من هذه العناصر يختار من شعر أميَّة ما يدل عليه ويؤكده. ثم يأتي بعد ذلك موضوع الغزل حيث رأيناه يقسم شعر أميَّة فيه إلى ثلاثة أقسام: غزل تمهيدي، وغزل حسِّي، وغزل ثالث شاذ، ثم أفاد بأن غزل أميَّة لا ينبي عن حب عذري، فشعره في الغزل يحمل حسيَّة لها مظاهر مختلفة، وأما الغزل الشاذ ويعني به الغزل

بالمذكر فقد وضّح رأيه فيه بأنه باب عقيم في الأدب لا جدوى منه، وأنه في حقيقته عند أميَّة وغيره من الشعراء كان تقليداً لا تحقيقاً.

فإذا انتقلنا إلى موضوع الرثاء وجدنا الفقيد يتناول مرثيات أميَّة مشيراً إلى أنها تختلف في فرعها، كما تختلف في مظنة صدقها، منها مرثيتان في النساء إحداهما في أمّه، والأخرى في أم الأمير علي بن يحيى، ومنها مرثيتان في صديقين له أحدهما عالم والآخر شاعر، وثمة مرثيتان تمثلان نمطاً ثالثاً هو رثاء سادة القوم وكبار المجتمع، وهو نمط يرى أنه أقرب إلى المديح منه إلى الرثاء، وكان في كل نمط من هذه الأنماط يعرض الشواهد الشعريَّة مجللاً وموضحاً مدى حزن الشاعر وإحساسه بالفقد.

ثم يأتي بعد ذلك موضوع الشكوى والفخر وكذلك الإخوانيات، ففي شعر أميَّة ذم للدهر وفخر وزهو بنفسه وعلمه، وشعره في الإخوانيات متعدد العناصر فمنه ما يدور حول استزارة أو استدعاء إلى مجلس أنس وطرب، ومنه ما يصور فرحه بلقاء صديق بعد غيبة طويلة، ومنه ما جاء في الجفاء والعتاب، وما جاء في الاعتذار والعتبى إلى غير ذلك من أغراض.

أما موضوع الهجاء فقد عرض فيه إلى نماذج شعريَّة من هجاء أمية فيه تهكم وسخرية، كما اكتفى بالإشارة فقط دون تمثيل إلى أن في بعض هجاء أميَّة إفحاشاً وإقذاعاً، ينفيان ما فيه من قيمة فنيَّة ويدنيانه من السباب السوقي.

وختم الفقيد هذا الفصل بالحديث عن أقل الأغراض كميَّة في شعر أميَّة وهما غرض الحكمة وغرض الزهد، فقد كان أميَّة يضمّن قصائده في الرثاء وفي الشكوى أبياتاً من الحكمة كما أن له مقطعات تعبر عن فكرة معينة، وهي مقطعات تأخذ شكل النصيحة والإرشاد.

وأما الزهد فقد بدأ الحديث فيه عن أميَّة نفسه، فأشار إلى أنه قضى حياته لاهياً عابثاً، كما يدل على ذلك شعره، ثم لاحظ من خلال شعره أيضاً أنه عزف عن هذا الطريق في الفترة الأخيرة من حياته، ومن هنا نهض موضوع الزهد في شعره، حيث انصرف عن الدنيا وملاذها إلى العلم وإلى الله سبحانه وتعالى وذلك في مثل قوله:

عزفت عن التشاغل والملاهي   وشرب الكأس والطاس الرويّه
فما رغبة من غير علم   تعين بديهتي فيه الرويّه

ومثل قوله:

أنفقتُ في اللهو عمري غير مزدجرٍ   وجدتُ فيه بوفري غير محتاط
فكيف أخلص من بحر الذنوب وقد   غرقت فيه على بعدٍ من الشاطي
يا رب ما لي ما أرجو رضاك به   إلاّ اعترافي بأني المذنب الخاطي

فإذا انتقلنا إلى الفصل الثالث والأخير من هذا الباب وجدنا الفقيد يعقده لدراسة السمات الفنيّة في شعر أميّة، فيبدأ أولاً بالتجربة الشعريّة فيشير إلى أن تجربة أميّة عمّقت منها الغربة التي ترهف من إحساس الإنسان بالكرامة وكذلك محنة سجنه قد زادت من تعميق هذه التجربة، وزاد من بشاعة هذه المحنة وشاية أحد تلاميذه به، ثم بدأ يعرض الشواهد المعبرة عن هذه التجربة ويجللها، وهو هنا لا نراه متحيزاً إلى شاعره، حيث يتحدث عن التجربة في الأغراض الشعرية المختلفة التي تعاطاها أميّة، وينتهي إلى أن تجربة أميّة الشعريّة لم تكن على درجة واحدة من الصدق، ولم ينفعل بها على نفس القدر في كل ما عالج من شعر، بل هي تجربة عميقة وصادقة فيما صدر عنه من شعر ألصق بشخصيته، وهي تجربة سطحيّة ضحلة أو ليست تجربة على الإطلاق فيما صدر عنه من شعر لا دافع له سوى الحاجة والضرورة.

ثم انتقل بعد التجربة الشعريّة إلى الصورة في شعر أميّة وهو عمل ظهرت فيه جوانب نقديّة رائعة، حيث نراه يحلل صورة كليّة عند أميّة، في قطعة جاءت في وصف الطبيعة، يحللها ويوضح كيف أن الصور الجزئية فيها قد جاءت متضامّة بحيث حققت لوحة رائعة للطبيعة. ثم مضى بعد ذلك إلى الخيال فأبان أن أميّة في تصويره للمعاني كان يعتمد على الحقيقة وعلى الخيال القائم على التشبيه والاستعارة والكناية، ويذكر أن الألوان البلاغية تكثر عنده، وأن الخيال في بعضها مطروق مكرور، وفي بعضها طريف مبتكر، ثم مضى فعرض نماذج من صور أميّة الخياليّة قال: إنه أجاد فيها، وكان في كل نموذج يعرضه يقف عنده فيحلله ويبيّن مواطن الجمال فيه.

إنَّ حديث الصور عند أميَّة يدل على علو كعب لدى الفقيد في معرفة التصوير غير المباشر وبخاصة في الجانب النقدي لصور أميَّة، لأن الفقيد عندما بذل جهداً محموداً في تحليل صور أميَّة الجيدة انعطف إلى ما وقف عليه من صور جدّ رديئة، فأخذ يعرضها ويحللها ويوضِّح مواطن الضعف فيها، ومن ذلك هذا البيت الذي جاء في قصيدة مديح:

إذْ يرجع السيف يندى حدُّه علقاً　　كصفحة البكر أدمى خدَّها الخضرُ

حيث نراه يقف متسائلاً: هل هذا خيال منسجم؟ وهل يستقيم مع الفكر والمنطق والذوق أن نشبه حد السيف الممتزج دماء بخد فتاة بكر احمرَّ خجلاً؟!. والحق أن هذا الجانب في عمل الفقيد يعد مثالاً يحتذى لكل من يريد أن يدرس الخيال في صور الشعراء.

ثم يأتي بعد الخيال حديث اللغة في شعر أميَّة، حيث لاحظ أن اللغة أميَّة في شعره تجيء موائمة لمعانيها، فهي جزلة فخمة في الفخر والمدح، رقيقة عذبة في التشبيب وما يشاكله، وهي لغة حضاريَّة مستمدة من أشياء حضاريَّة، وهي لغة تصويريَّة تجنح إلى الخيال، وتؤثر التعبير بطريق التشخيص ورسم الصور كليَّة وجزئية، وهي لغة موحية، اكتسبت الألفاظ فيها قيماً شعريَّة خاصة، ويرى الفقيد أن لغة أميَّة معجم شعري خاص للطبيعة فيه صامتة وغير صامتة أكبر حيِّز، يليها في هذا الحيِّز معجم ألفاظ الحب ثم الحرب فالخمر.

وإذا كان الفقيد قد أشاد بلغة أميَّة فإن هذا لم يمنعه من أن يسجل موقفه من بعض هفوات رآها في لغة شاعره فأخذ يعدِّد هذه الهفوات ويضرب الأمثلة لها ويوضح مواطن الخلل فيها.

ثم يجيء حديث الموسيقا في شعر أميَّة فيسجل الفقيد أول ما يسجل أن أميَّة عني بموسيقاه، وحرص على سلامتها وجودتها، دفعه إلى ذلك كونه شاعراً، وكونه عروضياً، وكونه ناقداً، وكونه ملحِّناً بل رائداً في التلحين ثم قدَّم لنا بعملية إحصائية البحور التي استخدمها أميَّة في شعره، محصياً أبيات كل بحر فيما وصل إلينا من شعر أمية الذي يبلغ نحو واحد وثلاثين وألفي بيت، جاءت موزعة بين أربعة عشر بحراً عروضياً هي على الترتيب وفق

الكثرة: الطويل، الكامل، البسيط، الوافر، السريع، الخفيف، المنسرح، المتقارب، الرجز، الرمل، المديد، المتدارك، المجتث، الهزج، ويقول: إنَّ أميَّة أهمل المضارع والمقتضب، ثم يتساءل إنْ كان أميَّة قد نظم فيهما شعراً ولم يصل إلينا أو أنه أغفلهما، وهو يميل إلى الإغفال، ويرجِّحه معتمداً في ذلك على ندرة استخدامهما في شعر العرب، وعلى عدم ورود وزنهما في الشعر إلا البيت والبيتين، ثم يقرر بعد ذلك أن استخدام أميَّة لهذه البحور لا يختلف كثيراً عمّا ألفه شعراء العربيَّة، فقد ظل بحر الطويل يتبعه عن كثب الكامل والبسيط، هذه البحور الثلاثة ظلت أثيرة لدى معظم الشعراء على مدى العصور الأدبيَّة، لقد حافظ أميَّة على هذا النسق، إذ استغرقت هذه الأبحر الثلاثة ما يقارب نصف شعره، ويجيء لديه في المرتبة التالية أبحر الوافر والسريع والخفيف والمنسرح أما أبحر المتقارب والمديد والرمل والرجز والهزج والمجتث والمتدارك فيفيد الفقيد بأنها لا تكاد تتجاوز ثلاثمائة بيت أي 10 ٪ مما بقي من شعر أميَّة، وهو في هذا لا يختلف عن شعراء عصره وما قبل عصره. ثم مضى بعد هذا الإحصاء ينظر في ملاءمة هذه البحور للمضمون فلاحظ أنَّ أميَّة استخدم البحور الممتدة الكثيرة المقاطع وبخاصة الطويل والبسيط والكامل والوافر في المدح، وفي الرثاء، وفي الوصف، وفي الشكوى أو الفخر، وفي الزهد، وفي الغربة، ولاحظ أيضاً أنه استخدم البحور القصيرة القليلة المقاطع في الموضوعات الخاصة والمضامين العابثة.

وأما القافية فإن دراسة الفقيد لها قد كشفت له أن أميَّة توسَّع في قوافيه وحروف رويِّها، إذ نظم على جميع حروف المعجم تقريباً عدا حرف الواو على الرغم من أن بعض هذه الحروف يندر أن يكون روياً، ومن ثم وجدت له قوافٍ صعبة تنتهي برويّ الثاء والخاء والذال والزاي والسين والصاد والضاد والطاء والظاء والغين والهاء، ولاحظ أنه في هذه الحروف قد يجيء بالجيد والرديء معاً، ومما مثل به في الرديء قول أميَّة:

أقول وقد شطَّت به غربة النوى ... وللحب سلطان على مهجتي فظّ

فللّه درّه حين عقَّب على البيت بقوله: «ومما زاد الوقع سوءاً تعلُّقه

بالحب الموحي بالرقة، كأنه أراد أن يقول إنَّ لفظة «فظ» التي ألجأته إليها القافية لا تتناسب مع ما أراد إبرازه من مشاعر المحب الذي شطت به غربة النوى.

وحين انتهى من دراسة الموسيقا الخارجيَّة في شعر أميَّة اتجه إلى موسيقاه الداخليَّة، حيث استعان على تحديد كنه الموسيقا الداخليَّة بما ذكره الدكتور شوقي ضيف في كتابه «الفن ومذاهبه» «إن الشعر لا يحقق موسيقيته بمحض الإيقاع العام الذي يحدده البحر بل يحققها أيضاً الإيقاع الخاص لكل كلمة أي كل وحدة لغوية لأي تفعيلة عروضيَّة للبيت ويحققها كذلك الجرس الخاص لكل حرف من الحروف الهجائية المستعملة في البيت» ثم مضى بعد ذلك إلى القول بأن أميَّة كان يشاكل بين اللفظة واللفظة صوتياً فضلاً عن مشاكله الألفاظ للمعاني الجزئية وللموضوع كله، مستعيناً بألوان شتى من البديع حتى يبلغ النغم ذروته، ثم أخذ يضرب الشواهد من شعر أميَّة محللاً وموضحاً ما حققه أميَّة من موسيقا داخليَّة في شعره، وانتهى إلى القول بأنَّ أميَّة كان كلاسيكياً في أوزانه وقوافيه، حيث إنَّ أصحاب المختارات لم يأتوا له بأي أثر شعري محوَّر الشكل عن النهج المألوف للإطار التقليدي للقصيدة العربيَّة لا في أوزانه ولا في قوافيه. ويشير إلى أن كتابه «الحديقة» الذي كان مصدراً رئيساً للعماد الأصفهاني لا يضم شيئاً من الموشحات، مما يدل على أن أميَّة وقف من الموشحات موقف غيره من القدماء الذين ترجموا لشعراء أندلسيين وأهملوا ذكر موشحاتهم وأزجالهم في مصنفاتهم مثل ابن بسَّام في الذخيرة وابن خاقان في القلائد، وابن الأبَّار في تحفة القادم.

وينتهي الفقيد بعد ذلك إلى مناقشة موضوع الأصالة والمحاكاة عند أميَّة فيقرر أوَّلاً أن الأصالة تتحقق عن طريق المحاكاة الواعية، لأنها هي التي تظهر فيها شخصية المحاكي، ولأنها تمثل مرحلة ينبغي على المحاكي أن يجتازها أو يتجاوزها إلى مرحلة الخلق والإبداع، ولأن الشعراء قد يعمدون إلى أعمال سابقة أعجبوا بها فحاولوا محاكاتها، وهم في هذا قد يوفقون في هذه المحاكاة فيضيفون إلى ما حاكوه جديداً، وقد يقصرون وحينذاك يعدّون تحت طائلة النقد والاتهام بالسرقة واللصوصيَّة.

وبناء على هذا يرى الفقيد أن أميَّة كانت له محاكاة في شعره، حاكى بعض ما جادت به قرائح الشعراء من أبناء جلدته، حاكى معانيهم المبتكرة وصورهم الجميلة فوفق في البعض وأخفق في الآخر، ثم مضى يضرب الأمثلة للحالين معاً، حال التوفيق وحال الإخفاق، وذلك عن طريق موازنة دقيقة وتحليل جيد للمعنى عند كل من أميَّة والشاعر الذي حاكاه، ثم انتهى إلى آراء القدماء والمحدثين في شعر أميَّة ليصل من ذلك كله إلى نتيجة هي قوله: «من كل ما تقدم من محاكاته الواعية، ومن إبداعه، ومن شهادة النقاد قدماء ومحدثين، ومن إشادة زملائه وتلاميذه، من كل ذلك تتجلّى أصالة أميَّة الشاعر وجدارته بتبوء مكانه في الصفوف الأولى لشعراء العربيَّة.

وأخيراً ختم هذا الفصل بالحديث عن اتجاه أميَّة الشعري حيث أشار إلى أن الأندلس عرفت ثلاثة اتجاهات شعريَّة كان بعضها صدى لنظير مشرقي، وبعضها الآخر وليداً أندلسياً أصيلاً، وهذه الاتجاهات حددها في الاتجاه المحافظ أو القديم، والاتجاه المحدث أو الجديد، والاتجاه المحافظ الجديد أو القديم المحدث، وقال إن هذه الاتجاهات كانت معروفة في زمن أميَّة، وكان لها شعراؤها الممثلون لها. ثم وضَّح أن أميَّة فيما بقي لنا شعره كان ممثلاً لاتجاهين هما الاتجاه المحدث والاتجاه المحافظ الجديد، ولا أثر فيه للتوشيح أو الزجل، فاستعاض بالخمر عن الوقوف على الأطلال، وشعره الخمري، وشعره الذي يتغزل فيه بالمذكّر، وما شاكل ذلك من شعر في المجون، وشعره الزهدي كل ذلك يدخل في الاتجاه المحدث، وغزله التمهيدي، ومدحه ورثاؤه وفخره إنما يدخل في الاتجاه المحافظ الجديد. هذا من حيث الموضوعات، أما من حيث الشكل فهو يجمع بين خصائص الاتجاهين معاً.

هذا هو عمل الفقيد في دراسته شعر أميَّة وتبقى لنا جملة من الملاحظات نبرزها في الآتي:

1 ـ إنَّ شخصية الفقيد كانت بارزة جداً في عمله واضحة لكل من عرف الفقيد عن كثب فهو متواضع في مناقشته للعلماء حتى الذين يأخذ عليهم بعض

المآخذ أو يخالفهم في الرأي، وروحه الدينيَّة التي انتظمت حياته قولاً وعملاً نجدها أيضاً بارزة، فهو يعترض على الدكتور محمد كامل حسين حين نَعَىٰ على القدماء تكفيرهم لابن هانىء في مثل قوله للمعز لدين الله الفاطمي:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهَّار

فقد قال الدكتور محمد كامل حسين إنهم ـ أي القدماء ـ لم يفهموا مبادىء المذهب الفاطمي ويعوا فلسفته، فردَّ عليه بأن هذه المبادىء وهذه الفلسفة مجافيتان للفهم الإسلامي السليم ولتعاليم الدين الحنيف كما فهمها السلف الصالح.

2 ـ إنَّ الفقيد صاغ بحثه في أسلوب ناصع جميل، ففي بحثه لوحات نثريَّة رائعة، وبخاصة في تحليل الشعر وتوضيح معانيه. إنَّ تتبع أسلوبه كشف لنا عن ثروة لغويَّة واسعة اتساع قراءاته في الأدب قديمه وحديثه، فقد رأيته في بعض تعبيراته يعمد إلى اللفظة قليلة الاستعمال في أقلام الكتاب والباحثين فيحييها بصورة تدعو إلى الإعجاب مثل لفظة «ثبج» بمعنى وسط الشيء أو أغلبه، وهي كلمة قلَّ أن يستعلمها الباحثون المعاصرون في أعمالهم وأبحاثهم الأدبيَّة، رأيت الفقيد يستخدمها في طبع وسليقة وذلك حين تكلّم عن التجربة الشعريَّة، فأشار إلى ما يعانيه الشاعر في تجربته الحقيقيَّة نتيجة مشكلة معيَّنة، يأخذ الشاعر في طرقها بإلحاح في مواقف مختلفة ثم قال: «إن هذا الإلحاح والطرق المتكرر. . . إنما يدل في جلاء على مشكلة حقيقية يعيشها الشاعر، مشكلة يحترق في بوتقتها، مشكلة عزَّ عليه النجاء من ثبجها».

والحق أنَّ أثر قراءات الفقيد في القرآن الكريم وفي التراث الأدبي بشعره ونثره تبدو مظاهر في أشكال متعددة في عمله، وإن تتبع ذلك وإبرازه يحتاج إلى وقت طويل، وصفحات كثر، وحسبي أن أشير إلى ذلك فقط.

3 ـ وثمة ملاحظة ثالثة تتصل باختياره الشعري في بحثه سواء من شعر أميَّة أم من شعر غيره، فالفقيد ـ كما نعلم ـ كان ذوَّاقة في حفظه للشعر، لا يحفظ إلاّ النفيس الرائع منه، وقد طبَّق ذوقه في الشعر الذي كان يختاره للاستدلال على ما يقرره من أحكام ويكفي أن نورد في ذلك مثلين، أحدهما

من شعر غير أميَّة والآخر من شعر أميَّة. فهو عندما كان يتكلم عن القيروان وبيئتها الثقافيَّة، وما كان فيها من شعراء أشار إلى خرابها الذي وقع سنة 449 هـ وإلى رثاء الشعراء لها، فعلى الرغم من أن كتب التراجم التي ترجمت لشعراء القيروان قد روت أكثر من قصيدة في رثائها فإن الفقيد عندما أراد أن يختار واحدة منها اختار بذوقه نونيَّة ابن رشيق الرائعة التي تكاد تضاهي في حزنها وبهاء سبكها نونيَّة أَبي البقاء الرندي التي سطعت في عالم الأدب فيما بعد.
وهي النونيَّة التي يقول فيها ابن رشيق:

أترى الليالي بعدما صنعت بنا — تقضي لنا بتواصل وتدانِ
وتعيد أرض القيروان كعهدها — فيما مضى من سالف الأزمانِ
حسنت فلمَّا أن تكامل حسنها — وسما إليها كل طرفٍ رانِ
وتجمَّعت فيها الفضائلُ كلُّها — وغدت محلَّ الأمن والإيمان
نظرت لها الأيَّام نظرة كاشح — ترنو بنظرة كاشح معيان

أما ما كان يختاره من شعر أميَّة فيمكن أن نضرب له مثلاً، كان له نظير من قبل، فأمية أراد أن يعزي يحيى بن تميم بن المعز في أبيه تميم، وفي الوقت نفسه يهنئه بالولاية من بعده، وهو موقف سبقه إليه الشاعر العباسي أبو دلامة. ذلك أن أبا دلامة رآه أبو العباس السفَّاح في بادية بني أسد فأعجب به، فحمله معه إلى عاصمته الأنبار، وهناك كان يبره ويكرمه ويتخذ منه نديماً يسامره، فلما مات أبو العباس حزن أبو دلامة، وكان حديث عهد بالبادية وصدقها، فأنشأ قصيدة عبَّر فيها بصدق عن مشاعره الحزينة في فقد راعيه وولي نعمته، وانطلق بها إلى دار الخلافة، حيث أنشدها وهو يبكي، وطفق الناس يعولون بالبكاء، ونسي أبو دلامة نفسه، ونسي الخليفة الجديد أبا جعفر المنصور، وجعل الناس من حوله ينسون أيضاً الخليفة الجديد، الأمر الذي أغضب أبا جعفر ودفعه إلى أن يقول لأبي دلامة، إن رأيتك تنشد هذه القصيدة مرة أخرى قطعت رأسك، وفهم أبو دلامة الدرس، حتى إذا ما دار الزمن دورته، ورحل أبو جعفر المنصور وتولى الخلافة من بعده ابنه المهدي، جاء أبو دلامة إلى دار الخلافة، ولكن ليس بروح الشاعر البدوي، وإنما بروح

شاعر حضري فهم التعامل مع الخلفاء، فأنشد قصيدة صوَّر فيها المستحيل نفسه، وذلك حين بدأها بقوله:

عـيـنـانِ واحـدةٌ تُـرَى مـسـرورةً   بـإمـامـهـا جـذلـى وأُخـرى تـذرف

وظل في سائر القصيدة يعزي في شطر ويهنىء في شطر آخر. وكذلك فعل أميَّة بن أبي الصلت الأندلسي فيما اختار الفقيد له في التعزية والتهنئة معاً:

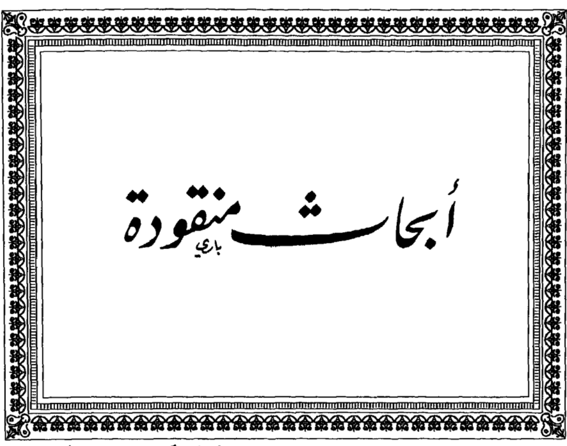
سقى الغيث قبراً ضمَّ أكرم مفقود   يُعَزَّى به في الناس أكرم موجود

مضى فائزاً بالخلد أفضل والدٍ   وشرَّف هذا الملك أشرف مولود

فقد طابت الدنيا بأعلى مؤيَّد   كما فازت الأخرى بأكرم موءود

أرى النشأة الأولى أعيدت فأقبلت   بملك سليمان وفقدان داود

وأخيراً نود أن نقول: إنَّ الفقيد بهذا العمل قد ترك نبراساً يحتذى في دراسة الشعراء سواء في منهجه المحكم التنفيذ أم فيما أثاره من قضايا داخل العمل ومناقشتها في موضوعية الباحث المخلص المعتدل الذي تهمه الحقيقة قبل كل شيء أم في نظرته النقدية للأدب بصورة عامة.



د. إبراهيم عبد الله رفيدة
كلية اللغات - جامعة الفاتح

هي ثلاثة أبحاث للدكتور/ كاظم إبراهيم كاظم وتكاد تكون موضوعاً واحداً برجوعها إلى مصدر واحد وهو (معاني القرآن) للإمام اللغوي أبي زكرياء الفرّاء المتوفى سنة (207هـ)، ويظهر ذلك من عناوينها وهي:

أ - الموصول وصلته في (معاني الفرّاء) [منشور في التوصل اللساني: المجلة الدولية للسانيات العامة مارس 1992].

ب - الصلة في القرآن الكريم - دراسة نحوية [منشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد التاسع 1992].

وهو وإن لم يكن - معاني القرآن مصدره الأول - لا يبعد كثيراً عن ذلك.

ج - أساليب القسم في القرآن في «معاني القرآن للفراء» [منشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد العاشر - 1993].

وقد قرأت هذه الأبحاث بإمعان وتجرد ونظر جاد فوجدتها تستوجب مني كتابة هذا التقرير الطويل الملآن بالتحليل والنقد وبيان الأخطاء وتصويبها مريداً بذلك إحقاق الحق وخدمة العلم وإثراء البحث في الجامعة، والحفاظ على الأصول والمصطلحات الأساسية لعلومنا اللغوية، وعلى منهجنا اللغوي الأصيل، وقد أقول: والذود عن الكتاب العزيز «القرآن الكريم».

وأبدأ هذا التقويم بملاحظتين عامتين هما:

أ ـ هذه الأبحاث الثلاثة لوحدة منبعها صيغت بمنهج واحد سمته الكبرى تجاهل الأسس والقواعد التي تناول بها أئمة النحو الكبار هذه الموضوعات، وما جمعوه وبينوه بياناً محدّداً مفصلاً من أصولها ومصطلحاتها وتعاريفها وأقسامها، أو على جهل ذلك ـ كما سنرى ـ ولذلك فإن صاحبها الفاضل راح يخبط خبط عشواء في «معاني الفرّاء» وبعض نظائره، ويقرر ويكرر آراء وقواعد خاطئة لمخالفتها ما في المعاني أو ما أجمع عليه النحويون أو جمهورهم وأكثرهم، وما في مصادر النحو المعتمدة، زاعماً أن ما يقرره الإمام الفرّاء وتحلل به الأساليب لا ينطلق فيه من قاعدة نْحوية، وإنما يدعوه إليه المعنى وحسّه اللغوي كأنه لم يدر أن هذا الإمام هو الإمام الفعلي الثاني لمدرسة الكوفة النحوية، وأن ما يقرره من التوجيهات والآراء النحوية في النصوص التي يتناولها إنما هو صدى لمنهج هذه المدرسة ومصطلحاتها وآراء أئمتهم وهو منهم، وأن هذه الآراء والمذاهب التي احتوى عليها (المعاني) كانت من أقوى الدعائم للمذهب الكوفي وصموده وتثبيت أصوله، ولذلك كان هذا التفسير مصدراً مهماً لهذا المذهب بل هو المصدر الكوفي الوحيد الذي بقي لنا من مصادره الكوفية، وهو ما يوجب علينا أن نحتكم إليه في الآراء المنسوبة إلى الأئمة الكوفيين، وأن نوثقها به، آخذين في الاعتبار أنه كتاب تفسير وأن قضايا النحو ومسائله مبعثرة فيه، وموزعة حسب ورود الآيات بأساليب متنوعة، وأنه لا يحوي جميع أصول النحو وقواعد حتى في الموضوع الواحد الذي يتناول بعض أصوله أو مسائله، وأنه تفسير لغوي نحوي ترد فيه التوجيهات والمسائل موجزة ـ في أغلب الأحيان ـ للتشريع والتأصيل، وأنه لذلك كله يصعب التقاط المسائل والأصول النحوية منه ويحتاج إلى صبر وأناة واطلاع

واسع على مراجع النحو الكبرى التي صيغ فيها النحو: أصولاً وفروعاً فأُحْكِمَ: مثل أصول النحو لابن السراج والإيضاح لأبي علي الفارسي وشرحه والمفصل للزمخشري وشروحه وكتب إمام المتأخرين: ابن مالك، والإنصاف في مسائل الخلاف لكمال الدين الأنباري أما استخراج المسائل النحوية من (معاني الفراء) ـ وأمثاله دون أخذ ذلك كله في الاعتبار فإنه السير في متاهة، ومُوقِعٌ في كثير من الخلط والأخطاء والتصور وهو ما لاحظته على صاحب هذه الأبحاث الفاضل. وليس معنى ذلك أن كل ما فيها خطأ لا صواب فيه وإنما أقول: إن الخطأ أكثر من الصواب فيها، خصوصاً الثاني والثالث.

ب ـ وحيث إني لا أستطيع تناول جميع القضايا والفروع التي تضمنتها الأبحاث المذكورة واستقصاء جميع جزئياتها فسأتناولها بالترتيب السابق مقتصراً على أمثلة ونماذج منها ليتضح ما سلف ذكره.

البحث الأول: الموصول وصلته في معاني القرآن للفراء[1].

1 ـ يقول الباحث الفاضل في المقدمة من هذا البحث: «وقد جاء البحث في ثلاثة مباحث: عالجت في الأول ما جاء في الاسم الموصول نفسه، وفي الثاني: القضاياالتي جاءت في هذا الاسم كحذفه وتوكيده وإفادته معنى الجزاء، أما المبحث الثالث فعالجت فيه صلة الموصول سواء كانت جملة أم غير ذلك، وما جاء فيه من قضايا.

1 ـ المبحث الأول: الأسماء الموصولة:

إن القارىء ليقرأ ما تحت هذا العنوان بدقة وإمعان وتأمل ولا يجد بياناً كاملاً لهذه الأسماء: عددها وأنواعها وحقيقة تثنيتها وجمعها وإعرابها، وإنما يجد طائفة من النصوص المتعلقة بها غير مرتبة مفسرة حسب ما ظهر للباحث الفاضل وفَهِمَه وكأنه يقصد منها ما ذكره في قوله: (هناك قضايا في الاسم الموصول الذي دخلته الألف واللام وأخرى تعلقت بـ(من) و(ما) و(أي).

(1) مجلة(التواصل اللساني) من (ص 46 ـ 63).

الذي، اللذان، الذين.

تحت هذا العنوان الصغير، يبدأ حديثه عن هذه الثلاثة ذاكراً أن الفراء تناول قضايا في تأصيلها وإعرابها واستخدامها، ثم يتحدث عن الذي فيزعم أن أصلها (ذي) عند الفراء فيقول (أما الذي فالفراء ينطلق من أن أصله (ذي) ثم زيدت عليه الألف واللام على أنهما غير مفارقتين له وكذا في الذين ونَضُمُّ إليهما اللذين وإن لم يذكره، وهذا القول أوقفنا عليه من خلال ما جاء به في أن زيادة الألف واللام في الأسماء المبنية لا تؤثر على إعرابها كما هي الحال في الأمس إذ قال:

«كما رأيتم فعلوا في الذي والذين فتركوهما على مذهب الأداة والألف واللام لهما غير مفارقتين»[2].

ويظهر ظهوراً واضحاً أن هذا الأصل للذي ـ الذي نسبه إلى الفراء غير صحيح للأسباب الآتية:

أ ـ ليس في نص الفراء ما يشير إليه لا من قريب ولا من بعيد فهو لا يتحدث عن أصل الذي والذين وإنما يتحدث عن بنائهما وملازمة الألف واللام لهما وأنهما مبنيان معها كالحرف.

ب ـ لو كان الفراء يرى أن أصلها (ذي) لوجب أن يقول زيدت عليها الألف ولامان لأن الذي فيها لامان أدغمت إحداهما في الأخرى بدليل تشديدها وكذلك الذين واللذان.

ج ـ قول الباحث في الهامش: «وذكر ابن الأنباري (والصواب: الأنباري لا ابن الأنباري) أن الكوفيين يذهبون إلى أن أصل ـ ذا ـ والذي ـ الذال وحدها، ويذهب البصريون إلى أن الأصل ذي ثم حذفت الياء الثانية) (الإنصاف: ج2/ 665ـ م95).

ويضيف الباحث: «إن صح ما جاء به ابن الأنباري عن البصريين فإنا نجد الفراء يلتقي مع البصريين في الذي سوى أنهم خففوا الياء المشددة»[3].

---

(2) من معاني الفراء 1/ 467.

(3) هامش (2) ص 58 ـ 59.

وهذا الكلام غير صحيح وفيه خلط وتحريف لما ذكره الأنباري للبصريين، فهم لم يختلفوا في أن أصل الذي (لذي) زيدت عليها الألف واللام، وإنما الذي اختلفوا فيه ـ (ذا الإشارية) فذهب الأخفش ومن تابعه من البصريين إلى أن أصلها ذَيٌّ بتشديد الياء، والمسألة المذكورة في (ذا) و(الذي)، يقول الإمام الأنباري: (ذهب الكوفيون إلى أن الاسم في (ذا) و(الذي) الذال وحدها وما زيد عليها تكثير لهما. وذهب البصريون إلى أن الذال وحدها ليست هي الاسم فيهما، واختلفوا في (ذا) فذهب الأخفش ومن تابعه من البصريين إلى أن أصله (ذي) بتشديد الياء إلا أنهم حذفوا الياء الثانية فبقي ذي فأبدلوا من الياء ألفاً لئلا يلتحق بكي) إلى أن يقول: «وأما الذي فأجمعوا: (أي البصريون) على أن الأصل فيه لذي، نحو عمي وشجي» ويقول في تقرير هذا المذهب وتلخيصه: (فوجب أن يكون الاسم في (ذا) الذال والألف معاً والاسم في الذي لَذِي لأن له نظيراً في كلامهم نحو شجى وعمى، وهو أقل الأصول التي تبنى عليها الأسماء»[4].

مع هذا الوضوح في كلام الأنباري يجعل الباحث الفاضل خلاف البصريين في الذي ويخلط بينها وبين ذا الإشارية، وهو ما يجعل قوله: «إن صح ما جاء به ابن الأنباري عن البصريين فإنا نجد الفراء يلتقي مع البصريين في (الذي) سوى أنهم خففوا الياء المشددة». يجعله خطأً واضحاً لا يحتمل الصواب، ويهدم أصل المسألة التي قال: إن الفراء انطلق منها وهي أن أصل الذي (ذي) إلى جانب السببين السابقين.

هذا ويدل على صحة ما نسبه الأنباري إلى الكوفيين في أن أصل (ذا) و(الذي) الذال وحده قول الفراء[5] نفسه: «والوجه الآخر (من وجهي توجيه قراءة إن هذان لساحران) أن تقول: وجدت الألف من هذا دعامة وليست بلام فعل فلما ثنيت زدت عليها نوناً ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال كما قالت العرب: (الذي) ثم زادوا نوناً على الجماع. . . .)

---

(4) الإنصاف: ج2/ ـ م 95 ص 669 ـ 670.

(5) معاني الفراء ج2/ 184.

فاللام في (ذا) دعامة وسند وتكثير لحروف الكلمة وليست بلام ولا أصلية.

ب - في توجيه الفراء لاستعمال التي في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ . . .﴾ قال الباحث: «وفي التي أجاز (أي الفراء) أن تستخدم للأولاد والأموال. .) ونقول: ما معنى تستخدم؟ وما إعرابها؟ أو ما علاقتها الإعرابية بهما؟ هذا ما لم يوضحه الباحث. ولكنه علق على ذلك بقوله: «والواضح من النص أن الفراء أنزل الأولاد منزلة غير العاقل».

والصواب أن جمع التكسير للعاقل وغير العاقل يعامل معاملة المؤنثة الواحدة، وهذا ما يشعر به قول الفراء: «فلما أن كانا جمعا صلح للتي أن تقع عليهما» وتجويزه التعبير عنهما بالمثنى: اللتين.

ج - من الآيات التي تعرض[6] لها الباحث قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [سورة مريم، الآية: 69] لوجود•أي فيها، وعدها في الأسماء الموصولة العامة، فحاول أن يوضح آراء الفراء فيها وتوجيهه لها فكان كلامه غامضاً ناقص البيان حتى إنه في بعضه اقتصر على إثبات عبارة الفراء دون تفسير كما في (ص 50) التي ذكر فيها الوجه الثالث من وجوه إعراب أيهم، وهذا الوجه يجعل (لننزعن) بمعنى لننادين فيكون معلقاً عنها عاملاً في المعنى لا في اللفظ، وقد استبعده الفراء، وهو منسوب إلى شيخه الكسائي، نسبه إليه العلامة أبو حيان الأندلسي فقال: «ومذهب الكسائي أن معنى (لنزعن): لننادين فعومل معاملته فلم يعمل في أي. انتهى[7] وتابعه في هذه النسبة تلميذه العلامة السمين الحلبي[8]، ولكن ليس من منهج هذا الباحث التوثيق والمقارنة والترجيح على علم ولا الرجوع إلى المصادر المعتمدة في مجال البحث، وإنما اختار أن يفسر آراء الفراء الغامضة تفسيرات غامضة أو خاطئة، ولذلك قال عن هذا القول: قول الكسائي: (فقد أجاز (أي الفراء) رفع أي على النداء)، قال هذا

(6) ص/ 49 - 50.

(7) البحر المحيط ج 4/ 208.

(8) ينظر (الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ج 7/ 623. تحقيق د. أحمد محمد الخراط.

القول بعد أربع صفحات[9] من الكلام السابق وهو واضح الخطأ في النسبة والإعراب والصواب أنها منصوبة محلاً بـ(لننادين) الذي فسر به الكسائي (لننزعن).

ثم إن من المعلوم أن (أيهم...) من هذه الآية تناولها كثير من النحويين والمعبريين وفصلوا الخلاف فيها فهي في كتاب سيبويه وغيره من كتب النحو الكبيرة، وكتب إعراب القرآن وتفسيره، وقد ذكر[10] محقق التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري طائفة من المراجع الممتازة التي توسعت في ذكر أقوال النحاة فيها ومن بينهم الفراء، وهي من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين عقد لها الأنباري في الإنصاف: ج2/ 709.. مسألة خاصة بها ـ رقم (102) بعنوان (أي الموصولة معربة دائماً أو مبنية أحياناً) كما أن في هذا الكتاب أربع مسائل أخرى تتعلق بموضوع هذا البحث هي: (م رقم 46 ـ ج1/ 335 ـ بعنوان: (القول في نداء الاسم المحلى بأل) ومنه الأسماء الموصولة التي فيها أل، و(م رقم 103 ـ بعنوان (هل تأتي ألفاظ الإشارة أسماء موصولة). ومذهب الكوفيين: (نعم) ودون قيد. و(م104 ـ ج2/ 722) بعنوان (هل يكون للاسم المحلى بأل صلة كصلة الموصول) ومذهب الكوفيين: (نعم)، والمسألة التي سبقت رقم (95) وهي التي نقل منها الباحث وبينا خطأه فيما نقله ونسبه إلى البصريين، وأما بقية المسائل فلا نجد أثراً في هذا البحث له.

والمنهج العلمي يوجب على الباحث الرجوع إلى الضروري من هذه المسائل والمصادر السابقة أو ما هو في مستواها فيأخذ منها ويستضيء بتفسيرها لأقوال الأقدمين أو يوثق ما يجد فيها من آراء الفراء أو يناقشها إذا ما وجد له في معانيه ما يخالفها، ولكنه أبى الغوص في ذلك وفضل الاكتفاء بالشيء الثانوي القليل وبفهمه وتفسيراته، فكان منهجه وآراؤه على ما وصفنا وبينا من الغموض والقصور والأخطاء.

---

(9) في ص / 55.

(10) هامش ص 879 / ج2/ .

ولا يزال في هذا المبحث كثير من الملاحظات على الباحث وتفسيراته الغامضة التي تحتاج إلى إيضاح أو إصلاح ولكني أكتفي منه بما ذكرت خوف الإطالة.

البحث الثاني: «الصلة في القرآن الكريم»

هذا البحث يتجلى فيه ـ أكثر من البحث السابق ـ تطبيق منهج الباحث الذي سبق وصفه وتحديد أظهر سمة فيه وهي تجاهل ما كتبه أئمة النحو وبنوه من الأصول والقواعد، وحصروه من المسائل وحدّدوه من المصطلحات: تجاهل ذلك كله أو جهله.

ولذلك سار فيه على منهج ملتو وغير واضح، واستعمل من المصطلحات وارتضى من الآراء والنتائج ما لا يمت إلى مفهوم الصلة أو الزيادة بصلة، ويوضح ذلك ما يلي:

أ ـ تناوله لهذا الموضوع دون التفات إلى ما كتب السابقون فيه حتى ما جعله مرجعاً من كتبهم.

لم يعمق النظر فيه ولم يأخذ منه الأسس والقواعد التي بنوا عليها جواز زيادة الحروف ـ حروف المعاني ـ وعدد ما يزيد منها ـ ومنع زيادة الأسماء وقلة زيادة الأفعال، ولم يهتد إلى التعرف على مناهجهم في الحديث عن حروف الزيادة، إذ من الملاحظ أن كل من كان قبل الإمام ابن مالك من النحويين نجدهم يجمعون حروف الزيادة في فصل خاص بها فنجد سيبويه يذكر ستة منها في الكتاب[11] في (باب عدة ما يكون عليه الكلم) وابن جني ذكر خمسة منها في الخصائص[12] في باب (زيادة الحروف وحذفها)، والزمخشري ذكر الستة التي ذكرها سيبويه في المفصل بعنوان (حروف الصلة)[13]، وابن الحاجب[14] جعلها

(11) ج 2/ 304 وما بعدها (ط1 بولاق).

(12) ج 2/ 273 وما بعدها.

(13) مفصل الزمخشري (ص) 314.

(14) في الكافية بشرح الرضي: ج 4/ 432/ تصحيح وتعليق المرحوم الشيخ يوسف حسن عمر.

سبعة بزيادة اللام على ما ذكره سيبويه والزمخشري، وزيادة (من) و(إن) على ما ذكره أبو الفتح ابن جني، فتكون حروف المعاني الشهيرة المتفق على جواز زيادتها سبعة هي:

أنْ، إنْ، ما، مِنْ، الباء، اللام، لا، فهذه السبعة زيادتها كثيرة ومشهورة، وبعضها زيادتها قياسية في بعض الأساليب مثل زيادة الباء في خبر ليس وفاعل كفى، وزيادة (من) الجارة لنكرة بعد نفي أو شبهه، وإن شواهد زيادتها من القرآن الكريم كثيرة ومتنوعة ولذلك نجد الإمام بدر الدين الزركشي يهتم بها، ويعدّ زيادتها من علوم القرآن فيعقد لها فصلاً خاصاً بها في كتابه القيم (البرهان في علوم القرآن) بعنوان(فصل في حروف الزيادة فيحددها في العدد المذكور، والحروف نفسها، وهذا الفصل جزء من (القسم السادس والعشرون) بعنوان (الزيادة)[15]، الذي ذكر فيه مبادىء جيدة للقول بالزيادة في القرآن الكريم بدأها بقوله (والأكثرون ينكرون إطلاق هذه العبارة: (الزيادة) في كتاب الله، ويسمونه التأكيد. ومنهم من يسميه بالصلة ومنهم من يسميه بالمقحم)، ويقول: «واعلم أنّ الزيادة واللغو من عبارة البصريين والصلة والحشو من عبارة الكوفيين. والأولى اجتناب مثل هذه العبارة(اللغو) في كتاب الله تعالى. ويقدم لنا تفسيراً لمراد النحويين من قولهم بجواز زيادة حروف المعاني، نفياً للتهمة وإبعاداً للشبهة في أن ذلك من العبث وعدم الحكمة فيقول: «فإن مراد النحويين بالزائد من جهة الإعراب لا من جهة المعنى».

ومع ذلك كله فإن بعض الأئمة أنكر وقوع الزائد في القرآن الكريم يقول: «وقد اختلف في وقوع الزائد في القرآن فمنهم من أنكره» ونقل عن ابن الخباز قوله: «وعند ابن السراج أنه ليس في كلام العرب زائد لأنه تكلم بغير فائدة وما جاء منه حمله على التوكيد» ولكن الجمهور على إثبات الصلات في القرآن الكريم. وهناك عشرة حروف أخرى: قيل بزيادتها في بعض الأساليب أو جاءت زيادتها قليلة شاذة أو قال بعض النحويين بجواز زيادتها مثل زيادة الواو عند

(15) ج 3/ ص 70، 75.

الكوفيين، وقد جمعتها كلها وفصلت أحكامها والأقوال فيها فكانت سبعة عشر حرفاً: شهيرة وشاذة في بحثي «الحروف وزيادتها عند النحاة» الذي لم يطبع بعد.

ولكن صاحبنا الباحث لا يلوي على شيء من هذه الأصول والدراسات، وليس في كلامه ما يدل على أنه قد عرفها، فهو يكتب ـ دون الاهتمام بها حتى بالذكر والإشارة إليها ومناقشة ما قد يحتاج إلى مناقشة منها، ولا يتحرج في القول بالزيادة في أفصح نص وأعلاه في أساليب ونصوص لم يقل أحد من النحويين بالزيادة فيها، وهو يقدم على ذلك دون دليل ولا سند ولا موجب، وهو مما يُعَدُّ اعتداء على كتاب الله وتفسيراً له بالرأي المذموم، إضافة إلى أنه لا يتحرّج من إطلاق الزيادة والزائد على ما توهمه زائداً في القرآن الكريم على خلاف ما كان عليه كثير من الأئمة السابقين.

ب ـ ما سبق ذكره في الفقرة السابقة (أ) يظهر أول ما يظهر فيما بدأ به بعد المقدمة، وسماه (المصطلحات التي استخدمت)[16] يعني المصطلحات التي استخدمت في هذا الموضوع، الصلة في القرآن الكريم التي هي الزيادة، وقد جعله تسعة هي: الزيادة، الصلة، اللغو، الحشو، الملغاة، الفضل، فصل، عماد، كافة.

ومن المعلوم أن الأربعة الأولى هي المصطلحات المعروفة لهذا الموضوع كما سبق عن الزركشي، وإذا ما قيل «مصطلح» فلا بد أن يكون معروفاً شائعاً عند أهل فن معين اصطلحوا عليه وتعارفوا، ولم يعرف عند علماء النحو ولا عند غيرهم ولم يشع بينهم أن بقية هذه الكلمات من مصطلحات هذا الموضوع، وإن عبر بعضهم ببعضها أعني كلمتي فضل وملغاة، والثانية صفة للحرف غير المعتد به في موضعه ويدل على ذلك تعريف الباحث نفسه لها سواء أكان زائداً ـ مثل (أنْ) في بعض الأساليب أم غير زائد مثل (إن) المخففة من الثقيلة فإن الغالب عدم إعمالها وهي غير زائدة، وكذلك تصلح وصفاً لأفعال القلوب: ظن وأخواتها ـ عندما تلغى فلا تعمل.

---

(16) المصدر السابق/ 359 ـ 373.

وأما الكلمات: فصل، عماد، كافة ـ فليست من مصطلحات هذا الموضوع ولا علاقة لها به، إذ الأول والثاني: الفصل والعماد يخصان ضمير الفصل وهو مصطلح البصريين والعماد مصطلح الكوفيين، والقول بزيادة هذا الضمير ـ خصوصاً في القرآن الكريم من أوهام هذا الباحث ومن ثمار منهجه الذي وصفناه ـ كما يأتي ـ ولم يقل أحد من النحويين: إن هذا الضمير يكون زائداً فضلاً عن أن يكون اسمه من مصطلحات الزيادة.

وأما كلمة كافة فإنها صفة لما التي تكفّ عن العمل ـ كما يأتي ـ وليست من هذه المصطلحات وإن عدت (ما) هذه من الحروف الزائدة.

وبذلك يظهر أنه أدخل في مصطلحات الموضوع ما ليس منها، وخلطها بما هو بعيد عنها ولا يصح أن يكون مصطلحاً لعدم التعارف عليه.

ج ـ الزيادة في الحروف[17].

بعد عنوان المصطلحات يعقد هذا العنوان للحديث عن زيادة الحروف فيبدؤه بقوله: (الزيادة في الحروف أكثر منها في الأفعال والأسماء)، وهي بداءة غير علمية لأن زيادة الأفعال قليلة غير مبوّبة ـ كما يأتي ـ وزيادة الأسماء منكرة غير ثابتة ـ كما سيأتي ـ والباحث الفاضل يدرس زيادتها وفق منهجه الذي أوضحناه، مقطوعة عن الأسس والضوابط التي درسها وضبطها بها أئمة النحو الكبار وقد سبق ذكر بعضهم وذكر الحروف الشهيرة التي يجوز أن تكون زائدة، ومقطوعة أيضاً عن علوم القرآن وضوابط أئمتها التي سبق وصفها بإيجاز عن الإمام الزركشي.

وهو يأتي ـ نتيجة لما سبق بتقاسيم وتعاريف غريبة غير مفهومة لبترها من كلام النحاة دون استيفاء ما قالوه والتزام بما قننوه من مثل قوله: «فالحروف الزوائد منها ما صرح بمعناها ومنه ما لم يصرح بعض النحاة بمعناها» «أما النمط الأول من الحروف الزوائد فإنها تفيد توكيد ما تضمنه النص من معنى. وهذا لغرض يختلف باختلاف الزائد..

(17) المصدر السابق / 359 ـ 373.

إلى أن يقول: «وعلى هذا فهناك صور عدة تضمنها النص القرآني في زيادة الحروف» مسكين القرآن، إنه لمظلوم.

ولا أدل على فساد هذا الذي بدأ به مما رتب عليه من زيادة ما يلي في أساليب القرآن:

1 ـ زيادة ما وإلا في أسلوب الحصر، وإن المخففة من الثقيلة، والنافية، ولمّا المشددة التي بمعنى إلا ـ في الآيات التالية ـ ونظائرها ـ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 144] و﴿إِنَّ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ﴾ [سورة طه، الآية: 62] و﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [سورة الطارق الآية: 4] و﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [سورة المائدة، الآية: 101]، فيعقب على هذه الآيات بقوله: (فكل من (إنْ) و(ما) و(إلا) و(لما)، واللام زوائد أفادت الحصر، ولو جردنا النصوص التي مرت من هذه الأدوات لما تغير المعنى سوى أنها تخلو من أسلوب التأكيد، أما إعرابها فلم يتغير في كلتا الحالتين سواء اقترنت هذه الجمل بهذه الأدوات أم لم تقترن». إنه لحكم بعيد عن الصواب كل البعد، وعن كل المقاييس اللغوية والبلاغية، فالقضية ليست قضية إعراب فقط، تغير أو لم يتغير بل هناك إلى جانب الإعراب الذي يهتم به النحويون المعنى والفرق بين الأساليب في تأدية المعاني الأصلية والثانوية التي يهتم بها البلاغيون حسب مقتضيات الأحوال والمقامات مما هو مفصل عندهم مبيّن الأسرار، وإذا كان لا فرق بين أسلوب القصر وعدمه فإن استعماله يكون من العبث، ويكون منزل القرآن أول العابثين ـ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ومن الغريب حقاً أن يقول صاحب هذا البحث: إن تجريد أساليب الحصر أو القصر من أدواته/ لا يغير المعنى مع ما يعرفه ويقرره علماء البلاغة: قدامى ومحدثون، من أن هذا الأسلوب لا يتم معناه ولا يؤدي وظيفته إلا بوجود أداة القصر فيه، حتى إ
ن طلاب المدارس الثانوية كانوا يُعلَّمون ذلك ويشرح لهم فيعرفونه، يقول الأستاذ الكبير المرحوم علي الجارم، وزميله الكبير الأستاذ مصطفى أمين في كتابهما (البلاغة الواضحة للمدارس الثانوية)[18]، يقولان في تقديمهما لتعريف القصر وهو (تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص): (إذا تأملت الأمثلة السابقة رأيت أن

---

(18) ص 216/ ط9.

كل مثال منها يتضمن تخصيص أمر بآخر، فالمثال الأول: (لا يفوز إلا المجد) يفيد تخصيص الفوز بالمجد بمعنى أن الفوز خاص بالمجد لا يتعداه إلى سواه، والمثال الثاني يفيد تخصيص الحياة بالتعب وهو (إنما الحياة تعب) بمعنى أن الحياة وقف على التعب لا تفارقه إلى الراحة، وهكذا يقال في بقية الأمثلة.

وإذا أردت أن تعرف منشأ هذ التخصيص في الكلام كفاك أن تبحث في الأمثلة قليلاً خذ المثال الأول مثلاً واحذف منه أداتي النفي والاستثناء تجد أن التخصيص قد زال منه وكأنه لم يكن، إذاً النفي والاستثناء هما وسيلة التخصيص فيه، وبمثل هذه الطريقة تستطيع أن تدرك أن وسائل التخصيص في الأمثلة الباقية هي: إنما، والعطف بلا أو بل أو لكن، وتقديم ما حقه التأخير، ويسمي علماء المعاني التخصيص المستفاد من هذه الوسائل بالقصر ويسمون الوسائل نفسها طرق القصر.

فأسلوب القصر تخصيص وتأسيس لمعنى وليس أسلوب تأكيد لمعنى موجود كما فهمه صاحب البحث فقال: «ولو جردنا النصوص التي مرت من هذه الأدوات لما تغير المعنى سوى أنها تخلو من أسلوب التأكيد» وهو أسلوب يراعى فيه حال المخاطب فيكون قصر إفراد أو قلب أو تعيين، مما يطول شرحه ولا نستطيع تفصيله في مثل هذا التقويم.

ولله درّ الإمام أبي يعقوب السكاكي الذي قال في ختام (فصل القصر)[19]: (فإن ملاك الأمر في علم المعاني هو الذوق السليم والطبع المستقيم، فمن لم يرزقهما فعليه بعلوم أخر وإلا لم يحظ بطائل مما تقدم وما تأخر:

إذا لم تكن للمرء عين صحيحة   فلا غرو أن يرتاب والصبح مسفر

ب - ولا يكتفي صاحبنا الباحث بما تقدم بل يضيف إليه زيادة (لا) النافية إذا أفادت مع إلا الحصر و(هل) الاستفهامية، إذا أفادت معنى (ما) النافية، ويطبقهما في بعض الآيات.

ج - وكذلك إن المكسورة لإفادتها التوكيد في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

(19) مفتاح العلوم (علم المعاني) ص 145/ ط1 مصطفى الحلبي القاهرة.

﴿بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ﴾ [سورة الطلاق، الآية: 2] ولام الابتداء الواقعة في خبر إن... وغير ذلك من النماذج والأساليب التي لا يجوز القول بزيادة الحرف فيها.

وأما الحروف التي يجوز أن تكون زائدة في بعض الأساليب، وهي السبعة السابقة فقد ذكر بعضها غير مرتبة ولا محددة الشروط والمواضع ومن ذلك.

أ ـ (من) الجارة ذكرها في وسط الكلام (ص 361) قائلاً: (وقد تزاد من الجارة على بعض الأساليب المتقدمة) وهو يقصد أساليب القصر السابقة. وليس ذلك بشرط. وإنما تطرد زيادتها إذا دخلت في سياق نفي أو شبهه، وقد أعاد الحديث عنها في (ص 366) بذكر الخلاف في زيادتها في الموجب قائلاً: (فقد ذهب الكوفيون والأخفش إلى جواز زيادتها في الموجب) ولم ينتبه إلى الفرق بين مذهبيهما فإن الكوفيين لم يشترطوا وقوعها في سياق نفي أو شبهة فحكموا بزيادتها في مثل قولهم (قد كان من مطر)، والأخفش لم يشترط هذا الشرط ودخولها على نكرة فحكم بجواز زيادتها في مثل قوله تعالى: ﴿يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ﴾ [سورة نوح، الآية: 4]، والبصريون يشترطون هذين الشرطين كما يشترطون أن يكون مدخولها فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدأ[20]. ولكن هذه الشروط لا نجدها في البحث مرتبة موضحة ولا مستوفاة.

ب ـ أنْ بفتح الهمزة وسكون النون فإنها تزاد في مواضع أربعة حددها النحاة، أكثرها وقوعاً بعد لَمَّا التوقيتية مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتۡ رُسُلُنَا لُوطٗا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 33].

ج ـ (ما) فإنها من حروف الزيادة، ولزيادتها صور كثيرة، فهي تزاد بعد الخافض وبين التابع والمتبوع، وغيرهما، وبعض صور زيادتها وارد في القرآن كثيراً ومطرد، وهو زيادتها بعد أدوات الشرط جازمة وغير جازمة كقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 109] وقوله: ﴿أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 147] وقوله: ﴿أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ﴾ [سورة فصلت، الآية: 19].

---

(20) ينظر المغني: ص 50.

وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا﴾ [سورة فصلت، الآية: 19] ـ وكذلك ما الكافة عن عمل النصب أو الجر أو الرفع. ولكن الباحث لم يتعرض للنوع الذي قبل الأخير من هذه الصور مع ورودها كثيراً في القرآن الكريم، وشغل نفسه بصور أخرى أغلبها مفترض غير ثابت مبني على تعاريف غير ثابتة، وبعضها قليل شاذ انفرد بعض النحويين به أو اضطر للتخريج عليه.

د ـ الباء ـ تزاد كثيراً للتوكيد كجميع الحروف الزائدة، وجعل ابن هشام مواضع زيادتها ستة لم يذكر الباحث هذه المواضع بالتحديد والتفصيل بل حتى الوارد منها في القرآن لم يستوفه، فقد ذكر زيادتها في خبر ليس في سياق الحديث عن تأكيد الحرف الزائد لأحد ركني الجملة فقال (في ص: 466): (ومنه زيادة الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [سورة الحج، الآية: 10] ولكنه لم يطل الحديث فيها وانتقل بعد هذا القول بقليل إلى الخلاف في شروط زيادة من الجارة ـ وقد سبق ذكره.

ومن المعلوم عند النحويين أن زيادة الباء في الخبر المنفي قياسية، خصوصاً خبر ليس لشواهده الكثيرة في القرآن وكلام العرب الفصيح، ولكن الباحث لا يهتم بمثل هذا، ولذلك ذكر الآية السابقة في سياق الحديث عن زيادة الكاف التي قيل بزيادتها في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى، الآية: 9] فكأن الزيادتين متساويتان.

ثم يرجع في فقرة لاحقة إلى الحديث عن زيادة الباء في فاعل كفى مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [سورة الرعد، الآية: 22]، ويجعلها من الشبيه بالزائد، وهو غير صحيح لأن النحاة يجعلونها زيادة حقيقية وغالبة كثيرة وقد ورد هذا الأسلوب في القرآن الكريم في ثمانية مواضع، وقال ابن هشام:[21] (وقال الزجاج: دخلت لتضمن كفى معنى (اكتف)، وهو ما جعل الباحث يقول (كفى) الذي يتضمن دلالة صيغة (افتعل) بدل اكتف الذي عبر به أبو إسحاق الزجاج، دون أن ينسبه إلى صاحبه أو مصدره أو يوضحه بل هو

(21) المغني: 144.

أغمضه بتعبيره بـ(افتعل) بدل (اكتف) الذي عبر به الزجاج وظاهر أنه فعل أمر لحذف حرف العلّة منه بخلاف (افتعل) البعيد كل البعد في معناه عن (كفى) والمقصود (المعنى لا الوزن)، وقد حققت قولة الإمام الزجاج السابقة وترجح لديّ أنها تفسير معنى وأنه يقول بزيادة الباء للتأكيد في هذا الأسلوب لنصه على ذلك في أغلب المواضع الثمانية التي وردت في القرآن الكريم[22]، ولزيادة الباء صور كثيرة أخرى واردة في القرآن الكريم لسنا في حاجة إلى تفصيلها، وصاحبنا الباحث لم يزد شيئاً على ما سبق ذكره له من هذه الصور ولم يذكر غير آيتين من شواهدها، وإن كان قد ذكر في (ص 379) القول بزيادتها في قوله تعالى: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾ [سورة القلم، الآيتان: 5 ـ 6]، كما ذكر بعض الصور والآيات التي قيل فيها بزيادة اللام أو (لا) أو (أنْ) أو (عن) أو الواو ـ في أسلوب مبعثر وغير واف بالتفاصيل والمواضع أو الشروط كما رأينا في حديثه عن الحروف السابقة التي فصلنا فيها القول بعض التفصيل، وهذا لا يعني أن كل ما قاله خطأ.

د ـ مبحث الزيادة في الأفعال:

هذا هو العنوان الثالث في بحث: (الصلة في القرآن الكريم) وقد بدأه بقوله: لم أقف على نحوي قال بزيادة الأفعال، وهي تفيد معنى سوى الفعل: (قلّ) واستثناء قل من إفادة الأفعال معنى غير صواب ولم يذكر لنا مصدره في هذا الاستثناء مما يجعلنا نحكم بعدم صحته.

ومع هذه البداءة الواضحة يحكم بزيادة فعلين: ليس، ويأبى ـ لإفادتهما الحصر مع إلا كما زعم، قال: (فسنقف على هذين الفعلين لإيضاح الحصر بهما وبيان كونهما زائدين) فهو يبني القول بهذه الزيادة على إفادتها الحصر، ويقيسهما على (ما) و(إلا) ـ مما سبق ذكره وبيان فساده، ولذلك فهو يقول: «فالفعل ليس والأداة إلا أفادا الحصر وليس لهما وظيفة أخرى غير هذا المعنى»، وهو كلام

---

(22) ينظر كتابي (النحو وكتب التفسير ج 2/ 1311 ـ 1312).

ص / 374 ـ 380/ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (ع9/ 92).

في غاية السقوط لبنائه على قياس باطل وعلى غير أصل لغوي ولفساد المعنى بإسقاط «ليس» و«إلا» منه ولو قلنا في جملته الأخيرة (لهما وظيفة هذا المعنى) لضاع المعنى الذي يريده بل لأصبح معناها مضحكاً.

وكذلك فعل مع الفعل (يأبى) وإن حاول أن يفرق بينهما تفريقاً غير مقبول كأصله المبنيّ عليه وهو القول بزيادتهما، ويقرر خلاصة هذا التفريق بقوله: (فهو: (أي يأبى) الزائد الذي لا يمكن حذفه، ويمكن أن يضم إلى ما أطلق عليه الشبيه بالزائد) ولا يخفى حتى على صغار المتعلمين أنه غير زائد لأنه يكون ركن إسناد في الجملة التي يكون فيها، وله معنى مهمّ متميز وأنه لا علاقة له بالشبيه بالزائد الذي يعرفه النحويون وخصوه بالحروف، وهو يلحق به لفظين لإفادتهما معنى (ما) النافية، يقول: (إحداهما فعل، قلّ، والأخرى اسم وهو أقلّ، وذلك مشروط بدخول أداة الحصر (إلا).

ومن الأول قولهم: قل رجل يقول ذاك إلا زيد، ومن الثاني قولهم: أقلّ رجل (شكلت بالرفع) يقول ذلك إلا زيد وهما على معنى ما رجل يقول ذلك إلا زيد)، والذي في القاموس وشرحه: تاج العروس)[23] أن كلتا الكلمتين اسم وقالا: (ويقال: (قلّ رجل يقول ذلك إلا زيد بالضم): أي بضم القاف (وأقلّ رجل) يقول ذلك إلا زيد (معناهما ما رجل يقوله إلا هو)، فجَعْلُ الأولى فعلٌ غير صحيح.

فهو يجعل مقياس زيادة الكلمة إفادتها الحصر مع (إلا) وهو قياس فاسد وحكم باطل سبق بيان فسادهما وردهما في زيادة الحروف فلا داعي للإعادة، ويكفي في ردهما قوله بعد ما سبق ذكره (إن ما تقدم في زيادة الفعلين: يأبى وليس، لم يقل به نحوي) ولا يجوز خرق[24] إجماع النحويين بمثل هذه الآراء الواهية المبنية على مقاييس وتعليلات فاسدة، والمناقضة لأصولهم الثابتة المجمع عليها.

ثم إن صاحبنا الباحث نقض ما بدأ به فقال: (وهذا لا يعني أن بعض

---

(23) ج 8/ 85 (قلل) وينظر أيضاً ترتيب القاموس في المادة نفسها.

(24) راجع الخصائص لابن جني ج 1/ 189 ـ 190.

النحاة لم يقولوا بزيادة بعض الأفعال، فهناك من قال بهذا ولم يصرح بمعناه، وهذا القول وإن كان له وجود فيكاد يكون محصوراً في الفعل (كان)، وهو موضع خلاف بين النحاة فيما ذكر من شواهد قرآنية) ثم ذكر بعض الآيات التي قيل بزيادة كان فيها، وهي أقوال لبعض النحويين في توجيه بعض الآيات، وليست قاعدة محددة مطردة، وهو ما يدعو إلى تجنب القول بزيادتها في تلك الآيات لأنها خلاف الأصل والقياس، ولأنه يمكن توجيهها دون الالتجاء إلى هذا القول، وهو ما فعله جمهور العلماء، ولكن النحويين يتفقون على جواز زيادتها حشواً بين شيئين متلازمين مثل ما وفعل التعجب والصفة والموصوف، وهو ما عناه ابن مالك بقوله:

وقد تزاد كان في حشو كما كان أصح علم من تقدما[25]

ومع توسع الباحث في القول بزيادة الأفعال ـ دون سند ـ فإنه لا يقبل قول الفراء الصريح بزيادة فعلين في آيتين هما: ﴿قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾[26] [سورة يونس، الآية: 77] فالفراء يجعل (تقولون) زائدة ويقول قولاً صريحاً لا لبس فيه، يقول: (ويكون أن تجعل القول بمنزلة الصلة لأنه فضل في الكلام ألا ترى أنك تقول للرجل: أتقول عندك مال؟ فيكفيك أن تقول: ألك مال؟ فالمعنى قائم ظهر القول أو لم يظهر)[27] والآية الثانية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [سورة الفجر، الآيتان: 27 ـ 28]، قال الفراء: (وأنت تقول للرجل ممن أنت؟ فيقول مضري فتقول: كن تميمياً أو قيسياً أي أنت من أحد هذين، فكون (كن) صلة كذلك الرجوع يكون صلة لأنه قد صار إلى القيامة فيكون الأمر بمعنى الخبر كأنه قال: يا أيتها النفس أنت راضية مرضية[28].

(25) تنظر الألفية بشرح الأشموني/ج 1/ 283 والاقتراح للسيوطي 88/ 89 تحقيق د. أحمد محمد قاسم، والنحو وكتب التفسير 1/ 88/ 89.

(26) سورة يونس، الآية: 77. تحقيق د. أحمد محمد قاسم القاهرة.

(27) معاني الفراء 1/ 474.

(28) معاني الفراء ج3/ 263.

ومع وضوح قول الفراء بزيادة هذين الفعلين وتعبيره بمصطلح الصلة الكوفي فإن صاحبنا يخالف في ذلك ويقول: إنه لا يعني الزيادة لاستعماله هذا المصطلح في غيرها في مواطن أخرى)، ونحن نسأله فما مراد الفراء منها في هاتين الآيتين؟ ولا معنى لها غير الزيادة عند من يتأملون ويدركون ـ خصوصاً أن الفراء أضاف إليها ما يؤكدها من الشرح الواضح وتقدير الكلام بدونهما، وكلمة (فضل) بقوله: (لأنه فضل في الكلام) وقوله: (فيكون (كن) صلة كذلك الرجوع يكون صلة لأنه صار إلى القيامة، فكأن الأمر بمعنى الخبر) أي إن الأمر قد انقضى وصار خبراً لا موضع للأمر الدال على المستقبل فيه.

ولكن صاحبنا لا يقرُّ إلا منكر القول عند النحويين الذي لا سند له، ولا يقبل الصريح الواضح والمقرر الثابت.

ولو نقد الفراء في هذا القول لانفراده به ولبنائه على قياس مفترض في نص قرآني يجب أن يخرج على أوضح المقاييس وأشيعها وأفصحها وأبعدها من مخالفة الأصول لأيدته فهو قول منقود، ولكنه ليس من منهجه مثل هذه النظرة وبذلك كله يظهر أن كل ما كتبه في زيادة الأفعال أوهىٰ من بيت العنكبوت وأبعد ما يكون عن المنهج العلمي الصحيح كأغلب الذي كتبه في زيادة الحروف، وأوهى منهما ما كتبه في زيادة الأسماء ـ كما يأتي.

هـ ـ مبحث الزيادة في الأسماء[29]:

هذا هو العنوان الرابع والأخير إذ ليس بعده إلا (الخاتمة) ـ من عناوين هذا البحث: (الصلة في القرآن الكريم) والذي يقرؤه يظن أنه عنوان حقيقي يدل على شيء تحته ولكنه عندما يقرأ ما بعده يجده فارغاً من كل مدلول علمي يحمل العالم بالقرآن والنحو وأساليب البلاغة على قبوله بل يأسف لما آلت إليه الأمانة العلمية وتحري الصواب والاقتداء بعلماء القرآن وأئمة النحو في التثبُّت والفهم الصحيح من الجدب والضحول والذبول.

---

(29) (ص 380 ـ 385).

ـ وقد بدأ الباحث الفاضل هذا المبحث بقوله: (الزيادة في الأسماء موضع خلاف بين النحاة وقد ذكر ابن هشام جواز زيادتها عند الكوفيين، وما أورده كان محصوراً في بعض الشواهد الشعرية وردّ عليه الفراء برواية أخرى (يعني أن الفراء رد على شيخه الكسائي لأن قوله غير مرضيّ وهذا لا يقال عنه: إنه خلاف نحوي) وأجاز النحاس ذلك في الأسماء والظروف.

فالخلاف الذي أشار إليه الأستاذ الفاضل ليس بخلاف نحوي حقيقي، وإنما هو بعض أقوال في توجيه بعض النصوص المخالفة لما عليه الجمهور، فابن هشام الذي جعله مصدر هذه النسبة إلى الكوفيين ردّ ما نسبه إلى الكسائي في الموضع نفسه، وقال عن بيتين قال الكسائي بزيادة (مَنْ) فيهما قال ابن هشام[30]: (فخرجهما على الزيادة وذلك شيء لم يثبت) وما نسبه الباحث إلى أبي جعفر من أنه أجاز زيادة الأسماء والظروف غير صحيح، ففي الصفحة التي حددها[31] الباحث لمكان هذا القول نسب النحاس إلى الأخفش القول بزيادة (فوق) في قوله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ﴾، [سورة الأنفال، الآية: 12] قال النحاس: (قال الأخفش: (فاضربوا فوق الأعناق): معناه فاضربوا الأعناق)، وهو توجيه نص وتفسير معنى وليس قولاً نحوياً وقاعدة مطردة، يتعلق بكلمة واحدة حوّله صاحبنا الباحث إلى حكم عام لزيادة الظروف (كلها)، ولم يكتف بها بل أضاف إليها الأسماء أيضاً، والنحاس لم يكتف بذكر هذا القول بل ردّه بقول أبي العباس المبرد فقال: (وهذا عند محمد بن يزيد خطأ لأن فوقاً يفيد معنى فلا يجوز زيادتها، ولكن المعنى أنهم أُبيحوا ضرب الوجوه وما قرب منها).

إنه توجيه معنى آية اختلفت فيها الأنظار، وهي ليست أقوالاً تقرر قاعدة نحوية تنسب إلى هذا المذهب أو ذاك وصاحبنا الباحث لم يكتف بهذه النسبة الخاطئة إلى النحاس بل أعادها في (ص 383 من بحثه) أشد خطأ وبعداً عن الحقيقة قال: «ونذكر بأن النحاس نفسه أجاز الزيادة في الأسماء (!) والظروف

---

(30) المغني: 433.

(31) إعراب القرآن: ج1 (669).

(هكذا بهذا التعميم وجمع الكثرة، والقول يتعلق بكلمة في نص) إذا كانت: «(الأسماء والظروف) تفيد معنى»، إذن هي دائماً زائدة لأنها تفيد معنى ـ ولك أن تعجب لأن النحاس منع زيادة (فوق) لأنها تفيد معنى وصاحبنا ينسب تجويز زيادة الأسماء والظروف إليه إذا كانت تفيد معنى وا عجباه ـ! وعبارة النحاس واضحة في منع هذه الزيادة في إعرابه قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [سورة النساء، الآية: 11]، قال: «قال أبو جعفر: قد ذكرنا فيه أقوالاً، منها أن فوقاً زائدة، وهو خطأ لأن الظروف ليست مما يزاد لغير معنى»[32]، فانظر كيف فهم عبارة النحاس فغيرها ونسب إليه تجويز زيادة الأسماء والظروف إذا كانت تفيد معنى، فتكون ـ إذن ـ دائماً زائدة، إنه لتأويل فاسد وفهم سقيم، بحكم النحاس على هذا القول بالخطأ في الموضعين، ولأن مراده من قوله: (ليست مما يزاد لغير معنى) أنها ليست من الكلمات التي تزاد فلا يكون لها معنى كالحروف الزائدة التي لا معنى لها إلا التأكيد، فقوله: (لغير معنى) ليست تقييداً لإثبات مخالفه، وإنما هو لبيان ما يزاد بدليل قول النحاس في النص الأول: (لأن فوقاً تفيد معنى فلا يجوز زيادتها)، ومع أنه أضاف إلى ما سبق قوله: (فإنه على الرغم من أن أغلب النحويين منعوا الزيادة في الأسماء).

مع هذا كله هو مصرّ على القول بالزيادة فيها وعلى تطبيقها في أنواع من الضمائر أولها ضمير الفصل، فهو يقول: (فإنهم اتفقوا على مجيء الضمائر في مواطن تكون لا محل لها من الإعراب) وكأن الذي لا محل له من الإعراب من الكلمات أو الجمل يكون زائداً! إنه لفهم فريد غريب لم يقل به أحد من النحويين ولا سند للقول به ولا داعي لغوياً، ومخالف كل المخالفة لمعنى الزيادة كما عرفها الفكر النحوي، ويضيف باحثنا قوله: (منها: من الضمائر ـ التي لا محل من الإعراب ـ ضمير الفصل الذي يتوسط بين معرفتين أو ما أصلهما معرفتان، فقد أجمع النحاة على أنه لا محل له من الإعراب سوى ما نسب إلى الكوفيين والفراء بأنهم أعربوه)، إنه لإجماع نحوي غريب، فكيف

---

(32) إعراب القرآن 1/ 398.

(33) ج / 1/ 189.

يكون إجماعاً ما يخالف فيه الكوفيون؟ والإجماع النحوي لا يتم إلا باتفاق نحاة البلدين: البصرة والكوفة، كما قرره الإمام ابن جني في الخصائص[33] والإمام السيوطي في الاقتراح[34].

والخلاف في إعراب ضمير الفصل بين المدرستين أمر مقرر لا ريب فيه، حتى إن الإمام الأنباري جعله من مسائل الخلاف فعقد له المسألة المكملة للمائة[35]، ولكن صاحبنا الباحث لا يعنيه ما قاله السابقون ولا يدريه إلا بالقدر الذي وصل إليه علمه ويظن أنه يسعفه في تحقيق اجتهاداته الخاطئة.

ثم إن لضمير الفصل وضعاً مهماً جداً في الأساليب وفوائده متعددة جعلها الزمخشري ثلاثاً وأجملها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 4] فقال: (فائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره) أي قصر المسند على المسند إليه ولذلك جعله علماء المعاني طريقاً من طرق القصر وأساليبه، قال الأستاذ المرحوم أحمد مصطفى المراغي[36] (يؤتى بعد المسند إليه بضمير الفصل لأغراض منها:

1 ـ التخصيص أي قصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر سواه نحو: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة التوبة، الآية: 105].

2 ـ تأكيد التخصيص إذا كان في التركيب مخصص آخر نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [سورة الذاريات، الآية: 58] وقد فصَّل العلامة ابن هشام[37] ما أجمله الإمام الزمخشري تفصيلاً مفيداً.

أفيقال عن كلمة لها هذا الوضع المتميز في الأساليب وهذه الفوائد إنها زائدة؟ إنه لقول ساقط وادعاء عجيب.

---

(34) ص 88 ـ 89/ تحقيق د. أحمد قاسم.

(35) الإنصاف 2/ 706.

(36) في كتابه: علوم البلاغة. ص 138 ـ ط 6).

(37) المغني 642 ـ 643 وينظر الكشاف للزمخشري ج1/ 36.

وأما ذكره أحياناً وحذفه أخرى عند توافر شروطه، فهو تبع لمقتضى الحال ومناسبات السياق كأدوات التأكيد والتخصيص الأخرى فإنك تجد جملتين متساويتين في ركني الإسناد وتجد في إحداهما بعض أدوات التأكيد أو القصر ولا تجد شيئاً منها في الأخرى كما هو مقرر في علم المعاني ثم إنه لمن الغريب حقاً أن يجعل مقياس الزيادة في الأسماء عدم المحل من الإعراب، ثم يقول: ومن الزائد في الأسماء التي يؤتى بها لغرض التوكيد ـ الضمير المنفصل، وهو من حيث إعرابه على نوعين: أحدهما يعرب بإعراب المؤكد وذلك إذا أفاد توكيد ضمير متصل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [سورة الحجر، الآية: 9]، فالضمير (نحن) له وجهان من الإعراب: أحدهما أنه في موضع نصب ومؤكد للضمير المتصل في (إنا) والآخر أنه مرفوع بالابتداء) بل يجوز فيه وجه ثالث وهو أن يكون ضمير فصل كما في الآيتين اللتين استشهد بهما لضمير الفصل وهما: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة غافر، الآية: 20] و﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 26]، ويجوز في هاتين أيضاً أن يكون الضميران مبتدأين، ولا يجوز أن يكونا مؤكدين لأن الظاهر لا يؤكد بالمضمر، وبذلك يظهر أن التفريق بين هذه الآيات في ضمير الفصل أمر غير صحيح، إلى جانب التناقض في الحكم بزيادة هذه الضمائر مع أن لها موضعاً من الإعراب، والحكم بزيادة ضمير الفصل بزعم أنه لا موضع من الإعراب.

ويستمر في هذا الخلط والتناقض ومجانبة الصواب فيجعل من الضمير الزائد الضمير المؤكد للضمير المتصل ليصح العطف عليه في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [سورة البقرة، الآية: 249]، يقول: (فالضمير (هو) لا محل له من الإعراب يفيد توكيد الضمير المستتر ومنه قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 34]، فالضمير أنت كالذي تقدم زائد يفيد التوكيد.

إنه التناقض أيضاً بالحكم على اسم أنه لا محل له من الإعراب مع أنه تأكيد لاسم آخر، ومن المعلوم ـ بداهة أن المؤكِّد بالكسر يأخذ حكم المؤكَّد بالفتح في الأسماء والأفعال وأما الحروف فلا يكون لها محل من الإعراب أصلاً

فإذا ما حكم بزيادتها كانت لمجرد التأكيد ولا يبقى لها معناها الأصلي. وهذا ما غرَّ صاحبنا فظن أو وهم أن كل ما يفيد التأكيد هو زائد، حتى لم يفرق بين الأسماء والحروف.

ـ ومن الأسماء الزائدة عنده (من) الاستفهامية، لأنها تفيد مع (إلا) الحصر في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 135]، ويعلل ما يزعمه بكلام لا يقبله نحوي يدرك معنى النحو، وقد تقدم رد مثله.

وبذلك كله يظهر أن كل ما قاله في زيادة الأسماء خطأ غير صحيح، ينكره المنهج العلمي، ولا يبعد أن يكون اعتداء على كتاب الله عز وجل فإن كل الشواهد منه، والبحث نفسه موضوعه: (الصلة في القرآن الكريم)، وتظهر هذه الحقيقة أكثر إذا ما تذكرنا موقف أئمة النحو وعلماء القرآن من القول بالزيادة في القرآن، حتى من القول بزيادة الحروف المتفق على جواز زيادتها، وقد بينا هذا الموقف في أول نقدنا لهذا البحث.

3 ـ أساليب القسم في القرآن ـ دراسة في معاني القرآن للفراء[38]:

هذا هو البحث الثالث من أبحاث الدكتور/ كاظم إبراهيم كاظم الثلاثة، وموضوعه ومجاله واضحان من عنوانه، فهو محاولة لاستخلاص أساليب القسم اللغوية ودلالالتها وأدواتها وأنماطها من (معاني القرآن) للإمام أبي زكريا يحيى الفراء.

وقد سبق لنا وصف منهجه العام في هذه الأبحاث، وأن أظهر سمات هذا المنهج معالجة موضوعاتها مفصولة الأصول والمصطلحات والعناوين عن الأصول والقواعد العامة والأقوال التي انتهت إليها في متون النحو وفكر أئمته وكتبهم المعتمدة.

وما يخص هذا البحث يظهر فصله عما عرّفوا به أسلوب القسم وشرحوا أساليبه وجوابه وأدواته وفصلوا أحكامه، مثل ما نجده في المفصل للزمخشري

(38) مجلة كلية الدعوة الإسلامية [ع10,/ 1993 اف] من [ص: 308 ـ 339].

وشرحه لابن يعيش أو غيره، وفي التسهيل وشرحه لابن مالك ولابن عقيل، والكافية الشافية وشرحها لابن مالك أيضاً، وكافية ابن الحاجب وشرحها للرضي وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي الذين عقد كل واحد منهم فصلاً خاصاً لأسلوب القسم.

والباحث قد يكون رجع إلى بعض هذه المصادر، وقد يكون أخذ منها بعض الآراء والتفسيرات ولكنه لم يصل بذلك إلى المقارنة وقياس ما في المعاني من العبارات المبهمة والتوجيهات العامة وتفسيرها بها على الأقل في الأصول العامة والقواعد الكلية، وتبقى للفراء آراؤه الخاصة وشخصيته المتميزة، فإذا ما وجد الباحث له ما يصحح ما قالوا أو نسب إليه فهو من الكسب العلمي الذي يجب أن نحرص عليه.

ولأن هذا البحث خلا من هذا المنهج أو من هذه النظرة اتسمّ بالغموض في بيان أساليب القسم وعدم الدقة في تحديدها، وبه طائفة من الأخطاء في تفسيرها وبيان أنماط جواب القسم وأدواته، وسأذكر بعض الملاحظات والنماذج لتوضيح ما ذكرت، خوف الإطالة:

1 ـ يقول الباحث الفاضل: (أنماط القسم): (لم تحكم الفراء في معالجته القسم قاعدة نحوية ينطلق منها في تعريف ما هو قسم، وإنما كان يحكمه في معالجته النص القرآني وما يمليه حِسُّه اللغوي والذوق السليم اللذان يدفعانه إلى أن يضم إلى القسم أنماطاً لم تشتهر في كونها من القسم). وأقول: ـ

القول بأن الفراء لا تحكمه قاعدة نحوية في تحليلاته للأساليب تحليلاً نحوياً ـ سبق لنا التعليق عليه والحكم عليه بأنه غير صحيح بهذا التعميم.

2 ـ ثم يقول الباحث: (ومن استقرائنا لها: (لأنماط القسم) وجدنا أنها تنحصر في أنماط أربعة: هي القسم بالجملة الفعلية، والقسم بالمصدر، والقسم بالجملة الاسمية والقسم بالحرف غير العامل) ـ فهو يجعل أنماط القسم أربعة مُدخلاً فيها: (القسم بالمصدر النائب عن فعله): (النمط الثالث و(القسم بالحرف): النمط الرابع.

والصحيح أن القسم لا يكون إلا جملة: فعلية أو اسمية، فهو نمطان أو قسمان يقول ابن مالك: (وهو: (أي القسم): صريح وغير صريح، وكلاهما جملة فعلية أو اسمية)[39] ويقول السيوطي (مسألة: القسم جملة) لفظاً كأقسمت بالله أو تقديراً كبالله. إنشائية كما ذكر، أو خبرية كـ(أشهد لعمرو خارج، وعلمت لزيد قائم)[40] ويقول الزمخشري: (ويشترك فيه: (أي القسم) الاسم والفعل وهو جملة فعلية أو اسمية تؤكد بها جملة موجبة أو منفية)[41].

والمصدر النائب عن فعله داخل في الجملة الفعلية لنيابته عن فعله العامل فيه والمصادر النائبة عن أفعالها كثيرة، ولذلك قال ابن مالك: (وأبدل من اللفظ بهذه الجملة: (أي الجملة الفعلية غير الصريحة) ـ (عمرك اللّهُ) بفتح الهاء وضمها، وقعدك الله وقعيدك الله، كما أبدل في الصريحة من فعلها المصدر أو بمعناه)[42].

فالنائب عن اللفظ بالجملة المقسم بها ليس المصدر فقط، ثم قال ابن مالك في الشرح: (ونبهت بقولي): (كما أبدل في الصريحة من فعلها المصدر وما بمعناه) على أن لفظ أقسم وأحلف وشبههما قد ينوب عنه لفظ قسم ويمين وأليّة، وقضاء وحق وغير ذلك[43]. فكلمة حق التي تعرض لها الفراء بمناسبة حديثه عن قوله تعالى: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [سورة ص، الآية: 83] هي نائبة عن جملة القسم الفعلية الصريحة، وقد ذكر ابن مالك كلمات أخرى لهذه النيابة ثم قال: ومن نيابة الحق قوله تعالى: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [سورة ص، الآية: 83] ﴿لأملأنّ﴾ وهذا لا ينافي كلام الفرّاء ولا يناقضه فهو لم يجعله نمطاً مستقلاً، وإنما قال: (ومن نصب الحق والحق) فعلى قولك: حقاً لآتينك، والألف واللام وطرحهما سواء، وهو بمنزلة قولك: حمداً وشكراً) ومن المعلوم أن هذين المصدرين مفعول مطلق عاملهما فعل محذوف، هما في قوة الجملة الفعلية،

---

(39) شرح التسهيل ج 3/ 195/ تحقيق د. عبد الرحمن السيد وآخر.
(40) همع الهوامع ج4 / 41/ تحقيق عبد العال سالم مكرم.
(41) المفصل بشرح ابن يعيش ج 8/ 90.
(42) شرح التسهيل ج3/ 195، 198.
(43) شرح التسهيل ج 3/ 195، 198.

وداخلان في نمطها، ولي ملاحظتان الأولى: قراءة (الحق والحق أقول) بنصبهما هي قراءة الجمهور غير حمزة وعاصم برواية حفص ولذلك شكلها[44] محقق شرح التسهيل لابن مالك بضم الحق الأول لرواية حفص به، وحينئذ لا يكون فيه شاهد للقسم كما قصد ابن مالك، وإنما يجوز أن يكون (الحق) الأول في قراءة النصب على نزع الخافض معدّى إليه فعل القسم المقدر لأنه من المعلوم أن المقسم به إذا نزع الخافض حرف القسم منه ينصب ولا يجوز جره عند البصريين ويجوز أيضاً أن يكون مفعولاً مطلقاً أي أحقُّ الحقّ وأن يكون منصوباً على الإغراء مفعولاً به: أي الزموا الحق[45].

وأما الحق الثاني فمفعول مقدم لـ (أقول) منصوب به في كل القراءات غير قراءة جرهما التي ذكرها الزمخشري في الكشاف[46] وابن هشام في المغني[47].

الثانية: الإمام الفراء أضاف إلى ما سبق في هاته الآية قوله: (ولو خفض الحق الأول خافض يجعله الله تعالى يعني في الإعراب فيقسم به كان صواباً، والعرب تلقي الواو من القسم ويخفضونه سمعناهم يقولون: الله لأفعلن، فيقول المجيب الله لأفعلن لأن المعنى مستعمل والمستعمل يجوز فيه الحذف) وهو بهذا يقرر قاعدة كوفية تجوّز جر كل مقسم به بعد حذف الجار، بل هو يفترض هذا الوجه في القرآن افتراضاً وقد قرىء به في الشواذ كما سبق، إنه كوفي المنهج والمذهب، بينما البصريون يمنعون هذا الجر بغير عوض في غير اسم الله تعالى لكثرة القسم به، فهو من مسائل الخلاف، وقد عقد لها الأنباري المسألة رقم (57)[48] ولكن صاحبنا الباحث لا يهتم بشيء من مثل هذا ولا ينتبه له ولا بتوثيق القراءات واختلافها وتوجيه الإعراب وفقها.

---

(44) شرح التسهيل ج 3/ 199.

(45) ينظر إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ص 374، ومعاني القراءات لأبي منصور الأزهري ج 2/ 333 تحقيق د. عيد مصطفى درويش وآخر.

(46) ج 4/ 83 ط1 المكتبة التجارية الكبرى القاهرة.

(47) ص / 510 وينظر فيه تفصيل إعراب هذه الآية.

(48) الإنصاف ج 1/ 393 ـ 399.

النمط الرابع: القسم بالحروف:

هذا هو النمط الرابع من أنماط القسم الأربعة عند صاحب هذا البحث، وهو غير موجود عند علماء العربية بالمعنى الذي أراده الباحث، إذ أراد به اللام الداخلة على أداة الشرط مثل اللام في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: 126] وهي اللام التي تسمّى اللام الموطئة للقسم: أي المهيئة والممهدة للقسم يقول ابن هشام: «الرابع (من أقسام اللام غير العاملة) ـ اللام الداخلة على أداة شرط للإيذان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها لا على الشرط، ومن ثم تسمى اللام المؤذنة، وتسمى الموطئة أيضاً لأنها وطأت الجواب للقسم: أي مهدته نحو: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ﴾ [سورة الحشر، الآية: 12] وأكثر ما تدخل على إنْ ـ وقد تدخل على غيرها[49]) ولكن صاحب البحث يسوّي بين إن وغيرها من أدوات الشرط في دخول هذه اللام عليها، وهذا ليس بصحيح، ويقول ابن مالك: (وتقارن أداة الشرط المسبوقة بقسم لام مفتوحة تسمى الموطئة، وأكثر ما يكون ذلك مع إنْ)[50] إلى أن يقول: (قال سيبويه ـ رحمه الله ـ: (ولا بد من هذه اللام مظهرة أو مضمرة لأنها لليمين)[51] يعني: أي سيبويه ـ اللام التي تقارن أداة الشرط وتسمى الموطئة) هذا هو التفسير الصحيح لهذه اللام الذي يجب أن يحمل عليه قول الفراء: (إنما هي لام اليمين كان موضعها في آخر الكلام فلما صارت في أوله صارت كاليمين فَلُقِيَتْ بما يلقى به اليمين) فقوله: (لام اليمين) شبيه بقول سيبويه لأنها لليمين وفسّره ابن مالك باللام الموطئة.

ثم إن صاحبنا الباحث ترك هذه اللام التي جعلها ـ بغير برهان ولا سند ـ النمط الرابع ـ من أنماط القسم وقال: إن الفراء حصر هذا النمط فيها فهو نمط أو نوع يقوم على حرف واحد؟!.. تركها إلى مبحث اجتماع القسم والجواب، وما ذكره بعد ذلك كلام غير مفهوم ولا حاجة إليه ولا مستند له وفيه خلط واضح بين

---

(49) المغني 310.

(50) شرح التسهيل ج 3/ 215 و217.

(51) ينظر الكتاب ج 1/ 436 (ط بولاق).

القسم وجوابه الدال عليه، إذ جعل لام جواب القسم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [سورة هود، الآية: 111] فاصلة بين الموصول: (ما) وصلته (يوفينهم) قال: «(وقد فصلت بين الاسم الموصول وصلته: (يوفينهم)»، وهذا خطأ لأن جملة (ليوفينهم) جواب القسم الذي دلت عليه اللام وتأكيد الفعل بالنون الثقيلة وليست صلة الموصول ولا يمكن أن تكونها، وإنما صلة الموصول جملة القسم وجوابه على رأي ابن عصفور، وقد ردّ ابن هشام كون ما موصولة في هذه الآية، كما ردّ على الفراء بعض توجيهاته لها وفي إعرابها وتوجيه قراءاتها خلاف لسنا في حاجة إلى الخوض فيه، ولعلنا نعود إلى هذا الموضوع.

جواب القسم:

الباحث الفاضل بعد مقدمة قصيرة لهذا الموضوع أخذ يبين الأدوات التي يجاب بها القسم ذاكراً أن الفراء اهتم ببيانها غير أن كلامه عنها جاء مفرقاً ونقل قوله: «ولم نجد العرب تدع القسم بغير لام يستقبل بها أو (لا) أو إنّ أو ما) - فهي أربعة، ولكن تفسير الباحث لهذا النص غير صحيح، ككثير من تفسيراته، فقد قال: «ويريد بإن هنا النافية»، وهذا غير صحيح وإنما مراده: إنْ - بكسر الهمزة وتشديد النون لما هو معروف من أن هذه الأدوات قسمان:

- اثنتان للجواب المثبت وهما اللام، وإن المشددة أو المخففة منها و - اثنتان للجواب المنفي - وهما: لا - وما - النافيتان، ومثل (ما) إن التي بمعناها وكلام الفراء نفسه في (ج1/ 66) - نص في أن المراد - إن بالتشديد قال: (ثم صيّروا جواب الجزاء بما يلقى به اليمين - يريد تستقبل به -: إما باللام وإما بـ (لا) وإما بـ (إنّ) وإما بـ (ما)، فيقول في (ما): لئن أتيتني ما ذلك لك بضائع، وفي إنّ: لئن أتيتني إن ذلك لمشكور لك) فتأمل هذا المثال: إن ذلك لمشكور لك، فهي إنّ بالتشديد - دون لبس لفظاً ومعنى.

فالنص الذي ذكره الباحث يجب أن يفسر على أنها «إن» هذه، وبذلك يظهر عدم صحة قوله: إن هذا النص لم يشملها.

وكذلك من الخطأ قوله: (ويريد بـ (لا) الناهية والنافية»، فهو ليس

بصحيح فلا الناهية ليست من هذه الأدوات، بل تمثيل الفراء صريح في أنه يريد لا النافية فقط، وهو المجمع عليه من النحويين.

ومن الخطأ أيضاً إضافة الباحث (أنْ) المفتوحة الهمزة الساكنة النون إلى هذه الأدوات فهي ليست منها، وإنما تذكر زائدة للتأكيد في بعض أساليب القسم، والفراء يرى جواز زيادتها مع جميع أدوات جواب القسم، ويقيسه على مجيئها زائدة في بيت شعر، وهو يحمل طابع القياس الكوفي على القليل النادر، فقال الفراء: «ولو أدخل العرب (أنْ) قبل (ما) فقيل: علمتُ أنْ ما فيك خير، وظننتُ أن (ما) فيك خير ـ كان صواباً ولكنهم إذا لقي شيئاً من هذه الحروف أداةٌ مثل أنْ التي معها اللام. . . . اكتفوا بتلك الأداة فلم يدخلوا عليها (أنْ) ألا ترى قوله: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا ٱلْآيَـٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ﴾ [سورة يوسف، الآية: 35] لو قيل أن ليسجننه كان صواباً كما قال الشاعر:

وخُبِّرتُما أنْ إنما بين بيشةٍ ... ونَجْرَان أَحْوَى والمحلُّ خَصِيبُ

فأدخل أنْ على إنما، فلذلك أجزنا دخولها على ما وصفت لك من سائر الأدوات»[52] فهو مع اعترافه أن العرب لم تدخل أنْ على أدوات جواب القسم، ولم يدخلها القرآن عليها يجيز دخولها أو إدخالها على جميع هذه لأدوات بل يقترحها في آية قرآنية لم تذكر فيها قياساً على بيت شعر وحيد لم يُسم قائله أنشده[53] إياه شيخه الكسائي، إنه فكر المدرسة الكوفية ومنهجها في القياس والافتراض. ومن ذلك يظهر أن كل ما بناه الباحث على جعل (أنْ) من أدوات جواب القسم غير صحيح. ومنه ما ذكره الباحث عن الفعل: (وعد) عندما يستعمل في القسم: «وما مكن هذا المعنى هو أن مفعوله الذي ينزل منزلة جواب القسم قد تصدر بـ(أن) التي يرى الفراء أنها إحدى الأدوات التي يجاب بها القسم» ولا أدري كيف يرى الفراء أنها إحدى هذه الأدوات وهو لم يعدّها فيها ويفترض دخولها قبل سائر أدوات الجواب مع وجودها مما يجعل وجودها عبثاً

(52) معاني الفراء ج2/ 207.

(53) السابق ص 41.

لو كانت أداة جواب لاجتماع أداتين بمعنى واحد وهو ما لم تفعله العرب في فصيح كلامها.

ومن ذلك أيضاً قوله: «وأجازه في الفعل: (وعد) إذا كان مفعوله مصدراً مؤولاً عن أن والفعل لأن العدة عنده قول يصلح فيها أن وجواب اليمين فنقول: «وعدتك أن أتيك».

كلام الفراء في الآية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ [سورة النور، الآية: 53]، حيث استعمل الفعل وعد في القسم فأجيب بجوابه (ليستخلفنهم) لأن هذا الفعل غير صريح في القسم، ولا يحمل عليه إلا إذا أجيب بجوابه، ومثله كل الأفعال والكلمات غير الصريحة، يقول ابن مالك: (فليس بمجرد النطق بشيء من هذا الكلام يُعلم كونه قسماً بل بقرينة كذكر جواب بعده نحو عليّ عهد الله لأنصرنّ دينه وفي ذمتي ميثاق الله لا أعين ظالماً)(54).

ولكون «وعد» من هذا القسم فإنه يكون قسماً إذا وجد الدليل، ويكون غير قسم على الأصل فلا يحتاج إلى دليل فيكون متعدياً لمفعولين ثانيهما مؤول من أنْ والفعل، وهو ما يقصده الفراء بقوله: «العدة قول يصلح فيها أنْ وجواب اليمين»، فهما شيئان: أنْ وجواب اليمين بعطف الجواب على أنْ ـ والعطف يقتضي المغايرة، والمثال يوضح القاعدة، قال الفراء: «(فتقول) وعدتك أن آتيك ووعدتك لأتينّك»، فالمثال الثاني ـ فقط ـ للقسم، وأما الأول فهو للمفعول به الثاني المؤول. ثم إن جعل المفعول به صالحاً لأن يكون جواب قسم قول لا يصدر عن طالب شمّ النحو العربي، إذ من المعلوم عند النحويين أن جواب القسم لا يكون إلا جملة مصدره بأحد الحروف السابقة وأنها لا موضع لها من الإعراب وقد جعلها ابن هشام الجملة الرابعة في الجمل التي لا محل لها من الإعراب، ولم يُنقل عن الفراء رأي مخالف فيها ولا في أقواله التي ذكرها الباحث ما يدل على خلاف فيها ـ وأضاف صاحبنا الباحث قوله: «وهناك أدوات لم تكتب لها الشهرة في أن تكون جواب القسم وهي: إلا ـ ولما ـ وكم الخبرية» ثم قال: (أما (إلا) و(لما) فقد نص الفراء على أن العرب قالت بهما، ولم يعرف له من وجه، قال:

---

(54) شرح التسهيل ج3/ 195.

«أما من جعل (لما) بمنزلة إلا فإنه وجه لا نعرفه، وقد قالت: العرب بالله لما قمت عنا وإلا قمت عنا»، وأقول:

أولاً: إن نص الفراء هذا الذي لم أجده في الصفحة التي حددها الباحث في الهامش له ـ واضح كل الوضوح في أن الذي لم يعرفه الفراء هو مجيء (لما) بمعنى (إلاّ) حيث قال: «وأما من جعل لما بمنزلة إلا فإنه وجه لا نعرفه»، ولكنه أثبت لهما استعمالاً واحداً في قول العرب: «بالله لما قمت عنا وإلا قمت عنا» فإنه ذكر الأسلوب ولم يذكر تفسيراً نحوياً له، وقد أجاز الفراء في ج2/ 377 وج3/ 254 أن تكون (لما) بمعنى (إلا) مع إن المخففة خاصة، وقال في الموضع الثاني: «ونرى أنها لغة هذيل يجعلون إلا مع إن المخففة (لمّا) ولا يجاوزون ذلك كأنه قال: ما كل نفس إلا عليها حافظ» بقراءة تشديد (لما) التي قال عنها: «ولا نعرف جهة التثقيل».

وهذه الآية هي جواب القسم في أول السورة ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ * وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ * ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ * إِن كُلُّ نَفۡسٍ . . .﴾ [سورة الطارق، الآيات: 1 ـ 4] مصدرة بـ (إن) المخففة من الثقيلة على قراءة تخفيف (لما)، والنافية في قراءة التشديد وكلتاهما يجاب بهما القسم.

ولكن صاحبنا لم يظهر له وجهها، ولم يرجع فيها إلى مصدر يعرف منه حقيقتها ووجهها الصحيح فجعلها قسماً فيه حصر ـ وهو غريب ـ قال: «إنه جاء القسم في غير المصدر إذا تضمن القسم الحصر في نحو (إن كل نفس لما عليها حافظ». إنه لقول خاطىء لا يحتمل الصواب، من التفسيرات الغريبة والبعيدة كل البعد عما يريده الفراء، ويدل عليه كلامه، وكلام أئمة النحو.

ثانياً: إن هذا الأسلوب الذي أثبته الفراء عن العرب، فطن له أئمة النحو وأثبتوه وفسروه بأن (لما) و(إلا) تستعملان فيه خاصة، وهو أسلوب طلبي استعطافي، قال ابن مالك: «وتصدر أي جملة جواب القسم» في الطلب بفعله أو بأداته أو بإلا أو لما بمعناها»، وذكر لهذا القول خمسة شواهد[55]، وذكره الزمخشري في المفصل، وجعله مما تَسْتَبِدّ به الباء: «وبالحلف على سبيل

---

(55) شرح التسهيل ج 3/ 205 و207.

الاستعطاف كقولك: «بالله لمّا زرتني»[56]، وذكر ابن يعيش أن النحاة لا يعدّونه قسماً قال: «والأمر الثالث مما تختص به الباء ـ أنك قد تحلف على إنسان، وذلك بأن تأتي بها للاستعطاف والتقرب إلى المخاطب فتقول: بالله إلا فعلت ولا تقول: والله ولا تالله ـ لأن ذلك أنما يكون في القسم، وليس هذا بقسم، ألا ترى أنه لو كان قسماً لافتقر إلى مقسم عليه وأن يجاب بما يجاب الأقسام»[57].

ثالثاً: وأما (كم) فإن الإمام الفراء رأى أنها واقعة في أول جواب القسم في قوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ* بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ* كَمْ أَهْلَكْنَا . . .﴾ [سورة ص، الآيتان: 1ـ 2]. فقال: «فكأنه أراد: والقرآن ذي الذكر لكم أهلكنا»[58] فهو يجعلها الجواب على تقدير اللام فليست هي أداة الجواب، وإنما أداته اللام المقدرة، وهذا ما فهمه ابن هشام فحكى هذا التقدير بـ(قيل) في موضعين من المغني[59]، وقال في الأول في سياق الأقوال في تحديد جواب هذا القسم: (وقيل وكم أهكلنا)، وحذفت اللام للطول).

وهذا التوجيه هو الذي يتفق مع حصر الفراء أدوات جواب القسم في الحروف الأربعة أو الستة السابقة، وكم ليست من فصيلتها، ولم يذكرها الفراء فيها.

جواب القسم وروابطه عند النحويين:

ونرجع إلى كلام أئمة النحو في جواب القسم وتعريفه وروابطه فنجد أنهم يقررون أنه لا بد أن يكون جملة مصدرة بإحدى الروابط المشهورة التي سبق ذكرها عند الفراء وأن له روابط أخرى قليلة نادرة وقد أجملها الإمام ابن مالك إجمالاً واضحاً في التسهيل فقال: «المقسم عليه جملة مؤكدة بالقسم: وهي جواب القسم» تُصدَّر في الإثبات بلام مفتوحة أو إنَّ مثقلة أو مخففة ولا يستغنى عنهما: (أي اللام وإن): غالباً دون استطالة، وتصدَّر في الشرط الامتناعي بلو

(56) (57) المفصل بشرح ابن يعيش 8/ 100 ـ 101.

(58) معاني الفراء ج2 / 397.

(59) ص 713 و847.

ولولا، وفي النفي بـ(ما) أو (لا) أو (إنْ)، وقد تصدر (نادراً) بلن أو لم، وتصدر في الطلب بفعله: (بفعل طلبي) أو أداته: أداة الطلب مثل همزة الاستفهام) أو بـ(إلا) أو (لما) بمعناها» وقد شرح هذه الفقرة شرحاً واضحاً مفصلاً[60]، وهي كذلك في كافية ابن الحاجب وشرحها للرضيّ[61]، وفي المفصل للزمخشري وشرحه لابن يعيش[62].

فأن مفتوحة الهمزة ليست من أدوات جواب القسم عند النحويين، وقد جاءت في بعض الأساليب بين فعل القسم وجوابه، فجعلها سيبويه مثل اللام الموطئة للقسم الداخلة على أداة الشرط، فقال «ومثل هذه اللام الأولى (أنْ) إذا قلت: والله أنْ لو فعلت وقال:

فأقسم أنْ لو التقينا وأنتُمُ، لكان لكم يومٌ من الشر مظلم

فأن في لو بمنزلة اللام في (ما): (أي في الآية السابقة) فأوقعت هنا لامين: لام للأول ولام للجواب هي التي يعتمد عليها القسم، فكذلك اللامان في قوله عز وجل: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 81]، لام للأول وأخرى للجواب»[63]، فاللام في (لما آتيتكم) هي التي يقصدها بقوله: اللام في (ما)، فقد ذكر هذه الآية قبل هذا النص ثم أعادها.

وقد قال الأعلم الشنتمري تعليقاً على بيت سيبويه السابق: «الشاهد فيه إدخال أنْ توكيداً للقسم بمنزلة اللام ولذلك لم يجمع بيهما فيقول: أقسم لأن لو التقينا»، وربما يفهم من قوله: توكيداً للقسم أنها زائدة، كما قال ابن هشام في المغني، حيث جعل الموضع الثاني من مواضع زيادتها (أن تقع بين لو وفعل القسم، مستشهداً ببيت سيبويه السابق وبيت آخر ثم قال: «هذا مذهب سيبويه

---

(60) شرح التسهيل ج3/ 205.

(61) ج 4/ 299 و308 وما بعدها.

(62) ح 8/ 96 وما بعدها.

(63) الكتاب ج 1/ 455 ـ 456/ ط1 ـ بولاق.

وغيره» وردّ على ابن عصفور[64] قوله: «إنها لربط الجواب بالقسم قائلاً: «ويبعده أن الأكثر تركها، والحروف الرابطة ليست كذلك[65]، ولكن العلامة الرضي حمل كلام سيبويه على أنها للتوطئة فقال تعليقاً على بيت سيبويه السابق: «فمذهب سيبويه أن (أن) توطئة كاللام»[66].

وقد تقدم أن الفراء يرى جواز زيادتها قبل سائر أدوات جواب القسم بل يقترحها في آيات قرآنية على منهج القياس الكوفي على القليل النادر، وأقيستهم الافتراضية، وعلى كل حال، كلام سيبويه وهؤلاء الذين ذكروا بعده واضح في أن (أنْ) ليست من الأدوات الرابطة في جواب القسم، وقد بيَّن لام الجواب في المثال والشاهد والآية، فهي أداته.

ومن الشواهد التي تعرض لها الباحث في البحث قول امرىء القيس:

فقلت: يمينَ الله أبرح قاعداً   ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

فقد ذكره ثلاث مرات في (ص 319، 321، 336) في الأولى ذكر أن يمين الله بالنصب مثل الإقسام بالمصدر المنصوب الذي سبق الحديث عنه، وقد جعل ابن مالك كلمة يمين مما ينوب عن فعل القسم مثل كلمة (حق) ـ كما سبق ـ وقال الباحث: (وأشار أي الفراء ـ إلى أن النصب في اليمين أكثر) ـ ولكنه لم يبين وجه النصب وعامله، ومعلوم أن النحويين يَرْوُون هذا البيت بالنصب والرفع، والنصب يجعلونه بفعل القسم المقدر لأن القاعدة عندهم أنه إذا حذف حرف القسم نصب المقسم به على نزع الخافض بالفعل المقدر ولا يجيز البصريون جره إلا إذا كان المقسم به لفظ الجلالة: (الله)، والكوفيون يجيزونه مطلقاً ـ كما سبق ـ ولذلك قال ابن مالك في التسهيل[67]: (ويجوز جر الله دون تعويض، ولا يُشارك في ذلك خلافاً الكوفيين).

---

(64) يُنْظَرُالمقرب تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري (ح1 200 ـ والفقرة الخاصة بأن غير واضحة وتظهر أن فيها سقطاً ويفهم منها أن الربط خاص بالجملة التي بها (لو) بل هذا مثل أوضح منها.

(65) المغني ص: 50.

(66) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب 4/ 413.

(67) شرح التسهيل ج 3/ 195 وينظر المقرّب ـ ج 1/ 207

ورفع يمين على أنها مبتدأ محذوف الخبر على تقدير يمين الله قسمي، وهو مما لم يبينه الباحث، والنحاة لا يختلفون ـ فيما علمت ـ أن جملة (أبرح) هي جواب القسم على حذف لا النافية لأن هذا الفعل من الأفعال الناقصة التي تلزم النفي ولا تعمل بدونه، وقد وفّق الباحث في الموضع الثالث فحمله هذا المحمل مثل قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 8]، على تقدير لا تزال تذكر يوسف، والصواب: لا تفتأ تذكر، وإنما قال الفراء: معناه: لا تزال، لأنه أراد المعنى.

ومعلوم عند النحويين أن حذف لا النافية للفعل المضارع في جواب القسم كثير غالب، يقول ابن مالك: (ويكثر حذف الحرف النافي المضارع المجرد من نون التوكيد كقوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [أي تالله لا تفتأ تذكر يوسف][68]، ومثله في شرح[69] الرضي عل الكافية، وفي شرح[70] ابن يعيش على المفصل، وقد قال ابن يعيش في توجيه النصب في هذا البيت: (البيت لامرىء القيس والشاهد فيه نصب يمين الله بالفعل المضمر)، وينظر تفصيل إعرابه في الهامش من هذه الصفحة: (صفحة هذا النص من شرح[71] ابن يعيش).

ولكن أخانا الباحث في (ص321) قال كلاماً غير مفهوم وجوز في (أبرح) إعراباً غير صحيح إذ جوز أن يكون (أبرح) خبر يمين الله على رواية الرفع على تقدير (أنْ) فقال: (ويكون يمين الله مبتدأ خبره أبرح على معنى أن أبرح. .) وهو غير صحيح أو غير واضح كسابقه ولاحقه مما قاله الباحث في توجيه هذا البيت، وقد قال العلامة الرضي[72]: (وقال الفراء (إن كان المبتدأ اسم معنى نحو لعمرك الله وأيمن الله فجواب القسم خبره ولا يحتاج إلى تقدير خبر آخر لأن لعمرك ولأفعلن يمين أيضاً فهو هو.

---

(68) شرح التسهيل ج 3/ 210.

(69) ج 4/ 315.

(70) ج 8/ 97.

(71) السابق/ 104 وينظر المقرّب 1/ 207.

(72) شرحه على الكافية / ج4/ 305.

ثم ردّ هذا القول بقوله: (وليس بشيء لأن العمر معناه: البقاء فهو مقسم به ولأفعلن مقسم عليه فكيف يكون هذا ذاك وكذا الكلام في: أمانة الله، وأيمن الله ونحوه).

ولعل هذا القول للفراء هو ما ذكره في قوله تعالى: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [سورة النور، الآية: 6]، فقد أجاز على قراءة رفع شهادة ونصب أربع أن تكون قسماً مرفوعة بالابتداء والخبر جواب القسم: ﴿بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾، ثم قال: (وكل يمين ترفع بجوابها، العرب تقول: حلف صادق لأقومنّ وشهادة عبد الله لتقومنّ، وذلك أن الشهادة كالقول، فأنت تراه حسناً أن تقول: قولي لأقومنّ قولي: إنك لقائم)، ولكن الأخ الباحث لا يهتم بمثل هذه المقارنة والتوثيق.

وبعد فهذه طائفة كبيرة من الملاحظات والمناقشات والتصويبات لهذه الأبحاث الثلاثة دعاني إلى إبدائها وإثباتها والتوسع فيها بعض التوسع ـ إذ لا يزال فيها ما يحتاج إلى النظر والتصويب ـ ما ذكرت من أسباب في أول هذا التقويم، ولأنها حولت إليّ لتقويمها وإبداء الرأي فيها فاعتبرت ذلك شهادة لا بد أن أكون فيها صادقاً محكماً المنهج العلمي اللغوي، والأصول والقواعد التي أجمع عليها النحويون أو جمهورهم، مبتغياً إحقاق الحق ومرضاة الله عز وجل، وهو حسبي، ومن وراء القصد.

مراجع التقويم ومصادره:

1 ـ أبحاث الدكتور/ كاظم إبراهيم كاظم الثلاثة المبينة في صدره وهي مصدره الأول.

2 ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر** ـ لأحمد الدمياطي الشهير بالبناء / ط1/ القاهرة.

3 ـ **إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس** ـ تحقيق د. زهير غازي زاهد؟ ط1/ بغداد.

4 ـ **الإنصاف في مسائل الخلاف** ـ لكمال الدين الأنباري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد / ط4/ مطبعة السعادة.

5 ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ـ (مصورة الرياض عن الطبعة الأولى).

6 ـ **البرهان في علوم القرآن** لبدر الدين محمد الزركشي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / ط1/ عيسى الحلبي/ القاهرة.

7 ـ **البلاغة الواضحة** ـ لعلي الجارم ومصطفى أمين ط9.

8 ـ **تاج العروس من جواهر القاموس** ـ لمحمد مرتضى الزبيدي/ نشر مكتبة الحياة ـ بيروت.

9 ـ **الحروف وزيادتها عند النحاة** ـ لإبراهيم عبد الله رفيدة ـ (على الآلة الكاتبة).

10 ـ **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** ـ لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ـ تحقيق د. أحمد الخراط/ دمشق ـ دار القلم.

11 ـ **شرح التسهيل لابن مالك** ـ تحقيق د. عبد الرحمن السيد ـ ومحمد بدوي المختون.

12 ـ **شرح الرضي على كافية ابن الحاجب** ـ تصحيح يوسف حسن عمر/ ط. جامعة قاريونس ـ بنغازي.

13 ـ **شرح الأشموني على الألفية** ـ لأبي الحسن علي الأشموني ـ ط/عيسى الحلبي القاهرة.

14 ـ **علوم البلاغة** (ط6) لأحمد مصطفى المراغي.

15 ـ **الكتاب** لأبي بشر سيبويه / ط1/ ببولاق ـ مصر.

16 ـ **الكشاف** لأبي القاسم محمود الزمخشري ـ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة.

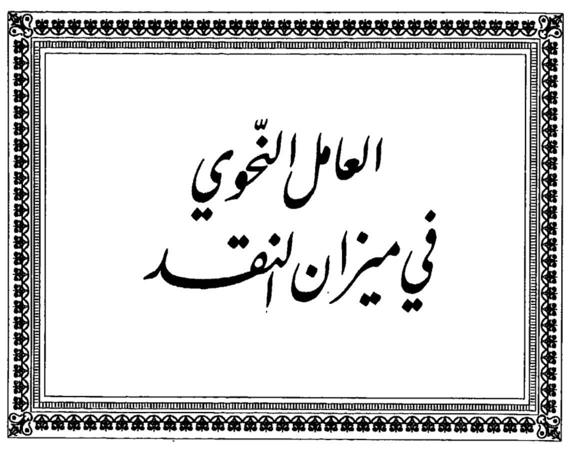
17 ـ **المفصل في شرح أبيات المفصل** للسيد محمد النَّغساني الحلبي ـ بهامش المفصَّل.

18 ـ **المفصل في علم العربية** للزمخشري بشرحه لموفق الدين يعيش بن يعيش.

19 ـ **المقرب لابن عصفور** ـ تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري / مطبعة العاني/ بغداد.

20 ـ **معاني القرآن للفراء**/ ج1/ تحقيق أحمد يوسف نحاتي ومحمد علي النجار وج2/ تحقيق الأخير وج3/ تحقيق د. عبد الفتاح شلبي وعلي النحوي.

21 ـ **معاني القراءات** لأبي منصور الأزهري تحقيق د. عيد مصطفى درويش وآخر.
22 ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** (ط6) تحقيق د. مازن المبارك وآخر؟ دار الفكر ـ بيروت ـ دمشق.
23 ـ **مفتاح العلوم** ـ لأبي يعقوب يوسف السكاكي.
24 ـ **النحو وكتب التفسير**. لإبراهيم عبد الله رفيدة.
25 ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع لجلال الدين السيوطي ـ تحقيق د. عبد العال سالم مكرم.



د. عبد الله الكيش

كثُر هذه الأيام حديث الدّارسين المحدثين عن نظريّة العامل النحويّ، وأنّها نظريّة فلسَفيّة تبحث عن العلّة أو المؤثّر، وتهتم بالتّحريرات، وأنّها هي الّتي أكسبت النّحو العربيّ جفافاً صدّ النّاس عن دراسته[1].. الخ.

ولا أحد يُنكر أنّ نظريّة العامل ترتبط ارتباطاً مباشراً بظاهرة الإعراب في اللّغة العربيّة، التي شغلت نحاة العربيّة حيناً من الدّهر، إذ كان قد هداهم استقراؤهم إلى أنّ وضع الكلمة أو نظمها مع غيرها في الجملة، أو التّركيب له أثره في أن تكون على حالة معيّنة، من الرّفع أو النّصب أو الجرّ أو الجزم.

ومن ثمّ كان موقع الكلمة أو اقترانها بنوع معيّن من الأدوات علامة على

(1) ينظر دراسات في اللّغة والنّحو للدكتور/ حسن عون ص75.

أنّها قد اكتسبت أثراً إعرابيّاً معيّناً وخاصّاً، وكانت لهم في هذا المجال أصولهم وقوانينهم الثّابتة.

ولم يختلف نحاة العربيّة في أنّ المُحدث للآثار الإعرابيّة على أواخر الكلمات المعربة في ثنايا الجمل والتّراكيب اللّغويّة المفيدة هو المتكلّم، فهو الذي يرفع وينصب، ويجرّ ويجزم، ولكنّهم اصطلحوا على تسمية هذه الأدوات عوامل، من حيثُ إنّها أوجبت ذلك الأثر الإعرابيّ العارض في أواخر الكلمات المعربة[2].

إنّ بعض الباحثين المحدثين منهم والمعاصرين اشتطوا في التّطرّف وردّة الفعل، فذهبوا إلى أنّ نظريّة العامل التي حفل بها النّحو العربيّ خرافة يجب تجريد علم النحو العربيّ منها!! ثائرين على مواضعات هذا النحو، مهاجمين قواعده وأساليبه، مطالبين بإلغاء نظريّة العامل منه خاصّة، متأثرين بابن مضاء القرطبيّ اللّخميّ ـ 513/ 592هـ ـ الّذي أثار الظّمأ فيهم دون أن يرويهم، عندما صَدَّر كتابه: الرّدّ على النّحاة، بقوله: «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النّحو ما يستغني النّحويّ عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه[3]. . .

وقد شاعت دعوة ابن مضاء هذه، ليس عند المعاصرين فحسْبُ، وإنّما تردّد صداها في الكتب الّتي كُتبت في زماننا خلال القرنين الرابع عشر، والخامس عشر الهجريّين.

فهذا الأستاذ إبراهيم مصطفى، مؤلّف كتاب إحياء النّحو، يهاجم نحاة السّلف جميعاً من سيبويه ومعاصريه إلى العصور الحديثة، فكان قاسياً أشدّ القسوة، عنيفاً أقسى العنف، مبيّناً في كتابه أنّهم قصروا النّحو على بعضٍ منه، وهو الإعراب، وأنفقوا أعمارهم، وأضاعوا أوقاتهم بحثاً عن الآثار الإعرابيّة في التّراكيب والجمل، ثم نجده لا يُخفي إعجابه بنقد نظريّة العامل النّحويّ مغتبطاً بذلك كلّ الاغتباط، واقفاً في آخر كتابه موقف الظّافر المنتصر قائلاً: «. . . لن

(2) ينظر ابن كيسان النّحويّ للدكتور/ محمد إبراهيم البنّا ص127.

(3) ينظر الردّ على النّحاة، تحقيق الدكتور/ محمد إبراهيم البنّا ص69.

تجد هذه النّظريّة من بعدُ، سُلطانها القديم في النّحو، ولا سحرها لعقول النّحاة، ومن اسْتمسَك بها فسوف يُحسُّ ما فيها من تهافتٍ وهلهلة، وستخذُلُه نفسُهُ حين يبحث عن العامل في مثل التّحذير والإغراء، أو الاختصاص والنّداء، ثمّ يرى أنّه يبحث عن غير شيءٍ، تخليص النّحو من هذه النظريّة وسلطانها هو عندي خير كثير، وغاية تُقصد، ومطلب يُسعى إليه، ورشاد يسير بالنّحو في طريقه الصّحيحة، بعد ما انحرف عنها آماداً[4]..

وفي الحقّ أنّ نظريّة العامل النّحويّ لو كانت عند نحاة السّلف كما ظنّها الأستاذ المرحوم، إبراهيم مصطفى، لكانت هذراً يجب حماية العلم منه، وحمقاً يجب أن يطهّر العقل من التفكير بمثله؛ «فليس من جدّ القول أن نقول إنّ العوامل النحويّة المتمثّلة في بعض الألفاظ لها قدرةٌ على الرّفع والنّصب والجرّ والجزم؛ لأنّها ألفاظ ليست فيها هذه القدرة، وليست لها هذه الطّبيعة، وليس من جدل القول أيضاً أن نقول: إنَّ المتكلّم ليس هو موجد الحركات الإعرابيّة في أواخر الكلم»[5]..

ورغم تقرّر صحّة العامل النّحويّ، وتقرّر اختلاف الحكم النّحويّ باختلاف معناه، فإنّ الدكتور/ مصطفى السّقّا، يعزف على نفس قيثارة أستاذه: إبراهيم مصطفى في إنكار العامل النّحويّ ظاهراً أو مقدّراً، غير ملتفت إلى أنّ النّحو العربيّ كلّه قائم على اختلاف الحركات الإعرابيّة على أواخر أجزاء الجمل والتّراكيب اللّغويّة المفيدة، بحسب اختلاف عواملها الظّاهرة أو المقدّرة.

يقول الدّكتور السّقّا في تقديمه لكتاب تلميذه الدّكتور/ مهدي المخزوميّ: «.. وقد أولع النّحاة بنظريّة العامل ولوعاً شديداً، فجعلوا لكلّ أثر إعرابيّ في تركيب الجملة عاملاً مؤثّراً فيه، من فعل أو اسم أو حرفٍ، وجعلوا لتلك العوامل قدرةً على إحداث الآثار الإعرابيّة، كالمؤثّرات الطبيعيّة الحقيقيّة في المادّة، مع أن الألفاظ اللّغويّة لا قدرة لها في أنفسها على إحداث أيّ أثر في الكلام؛ قياساً لها وتشبيهاً بالعوامل الطبيعيّة، وإذا لم يجدوا العامل المؤثّر في

---

(4) ينظر إحياء النّحو ص40 وما بعدها بقليل.

(5) النّحو والنّحاة بين الأزهر والجامعة للمرحوم الأستاذ/ محمد عرفة ص110.

بعض أجزاء الجملة اخترعوا عاملاً وهميّاً، وسمّوه مضمراً أو محذوفاً أو مقدّراً كالعامل في المبتدأ، والفعل المضارع المجرّد[6]..».

وعلى نفس المنوال يصبّ الدّكتور/ مهدي المخزومي جامّ غضبه على نحاة العربيّة، قدامى ومحدثين؛ بسبب ترخّصهم في استخدام مصطلحات علميّة، هي في نظره ليست من اللّغة في شيء، كالعامل والمعمول، والنّاصب والجارّ والجازم، وغيرها، «.. ممّا مهّد السّبيل للفلسفة الكلاميّة، ولمنطق اليونان، بما لهما من قياسات ومصطلحات وتوجيهات، أن ينفذا إلى هذا الدّرس اللّغويّ، وتتمّ لهما السّيطرة، ويكون لهما الغلبة، ومن هنا أخذ النّحو ينحرف عن طريقه!! وبدأ يتحوّل إلى درسٍ ملفّق غريب[7]..».

ولعلّ من أهمّ مسوّغات نظريّة العامل في الدّرس النّحويّ أنّ النّحاة لم يبلغوا في حديثهم عنها، ما بلغوه إلاّ بعد أن طال تأمّلهم في الظّواهر اللّغويّة.

وامتدّ بهم أمد الاستقراء، فرأوا في التّركيب اللّغويّ مراعاةً للجانب الشّكليّ أو اللّفظيّ؛ فالإعراب وسيله تعبيريّة في لغة العرب، تحمل أدقّ المعاني، وتبسط أكثر الأفكار خفاءً، وهو يرتبط بما يسمّيه النّحاة بنظريّة العامل النّحويّ، التي تتلخّص في أنّ جميع حركات الإعراب دوالّ على معانٍ تركيبيّة، وأن هذه المعاني لا تدخلها إلاّ في التركيب اللّغويّ المفيد، وتعلّق بعض الكلمات ببعض، فالكلمات الّتي بارتباطها وُجدت هذه المعاني تسمّى عوامل في الحركات؛ لأنّها أوجدت المعنى الّذي استحقّت به الكلمة الضّمّة أو الكسرة أو الفتحة. «.. وأنّ تسميتها عوامل؛ لأنّها علاماتٌ يرفع المتكلّم إذا وجد بعضها، وينصب إذا وجد بعضها، ويجرّ إذا وجد بعضها، وأنه لا يكون معنًى تركيبيّ إلاّ إذا وجدت كلمتان ارتبطت إحداهما بالأُخرى على جهة الإسناد، وما بقي من كلمات إذا وُجد، يكون من متعلّقات هاتين الكلمتين، وأنّه إذا لم يوجد ذلك قدّر؛ ليستقيم المعنى[8]».

---

(6) النحو العربيّ نقد وتوجيه د/ مهدي المخزوميّ ص8.

(7) المصدر السّابق ص14.

(8) النّحو والنّحاة بين الأزهر والجامعة ص111.

إنّ واقع الدّراسة اللّغويّة النّحويّة يشهد أنّ نظريّة العامل النّحويّ ليست تعبيراً سطحيّاً عن الشيء الّذي يرفع أو ينصب، أو يجرّ ويجزم، وإنّما هي نظريّة تتمثّل فيها طريقة النّظم في الجملة العربيّة، ولأنها كذلك فقد كانت المنطلق الّذي بنى عليه سيبويه كتابه؛ فالمتأمّل في الكتاب يرى أنّ أبوابه قد قامت على أساس نظريّة العامل النّحويّ.

ثمّ تأثّرت الكتب النّحويّة من بعده هذا المنهج، ولنقرأ ما يقوله العلاّمة سيبويه في باب الإضمار في ليس، وكان، من كتابه: «فمن ذلك قول بعض العرب: ليس خلق الله مثله، فلولا أنّ فيه إضماراً لم يجز أن تذكر الفعل، ولم تعمله في اسم[9]..».

ويقول أيضاً في موضع آخر من الكتاب: «وما قول امرئ القيس:

فلو أنّ ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب، قليل من المال!

«وإنما رفع؛ لأنّه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنّما كان المطلوب عنده الملك، ولو لم يُرد ذلك ونصَبَ، فسَد المعنى[10]..».

ومن الواضح أنّ سيبويه ينسُب الإعمال إلى المتكلّم في هذا النّص، وفي نصوص كثيرة يكاد لا يخلو منها باب من أبواب الكتاب، كلّها ينسب فيها سيبويه العمل إلى المتكلّم.

ولا يخفى أنّ سيبويه حين نظر في اللّهجات العربيّة ووصفها ودوّنها في كتابه الكبير، فقد وجد أنّ العوامل النّحويّة قد تتّحد في تلك اللّهجات، وتختلف آثارها، وأنّ المتكلم حينما يتكلّم يكون خاضعاً للعرف اللّغويّ في مجتمعه؛ حرصاً على أن تكون أفكاره مصبوبة في قوالب الجماعة الّتي ارتضتها، وحرصت عليها، وأنّ شأن اللّغة في ذلك شأن بقيّة الظّواهر الاجتماعيّة، الّتي لها وجودها المستقلّ خارج الجماعة، ولها كذلك سلطانها القاهر، فلا هو يصنعها، بل إنّه يتلقاها من الجماعة، ويلتزم بها؛ فلو كان الفرد يصنع شيئاً لما كان هناك

(9) الكتاب 1/ 35ط بولاق.

(10) الكتاب 1/ 41.

ما يُسمّى باللّهجات[11]، الّتي تُعدّ دليلاً على أنّ لكلّ مجتمع إنسانيّ أُسلوباً لغويّاً معيّناً ارتضاه في التّفاهم والأداء النّحويّ.

فالمغزى من مصطلح: العمل النّحويّ، ونسبته أحياناً إلى اللّفظ، أو إلى المتكلّم، هو اصطلاح علميّ تواضع عليه النّحاة، يحقّق نوعاً من الاختصار في التّعبير، وقد ذهب المرحوم الأستاذ/ عبّاس محمود العقّاد، إلى أنّ العامل النّحويّ حقيقة لغويّة لا مراء فيها؛ «لأنّ النّحو كله قائم على اختلاف الحركات على أواخر الكلمات، بحسب اختلاف عواملها الظّاهرة أو المقدرة... فالمنكرون للعامل ـ ظاهراً ومقدّراً ـ مخطئون: لأنّ الشّواهد لا تُحصى من الشّعر المحفوظ في عصر الدّعوة الإسلاميّة، على اتّفاق حركة الإعراب مع اتّفاق الموقع[12]..».

والمهمّ أنّ النّحاة يركّزون على أهميّة وضرورة إدراك أنّ النحو كلّه مبنيّ على أنّ حركات الإعراب دوالّ على معانٍ تركيبيّة مقصودة من الكلام. «ومن لم يفهم هذا الأصل لم يقدر أن يفهم علم النّحو، ولا آراء المفسّرين في تفسيرهم، ولا آراء علماء العربيّة في تفسير الشّواهد والقصائد من الشّعراء»[13]..

إنّ المطابقة بين الأحكام والمعاني سرٌّ من دقائق أسرار النّحو العربيّ، يخفى على المتعجّلين الّذين لم يدركوا النّزعة الشّكليّة في نظام الجملة العربيّة، التي تضع بين أيدي نحاة العربيّة مسوّغاً لابتكار نظريّة العامل في دراسة النّحو العربيّ.

وإنّنا لنزداد علماً بالدّقّة في تكوين نظريّة العامل النّحويّ، عندما نُدرك أنّ ما يردّده النّحاة القدامى، والمحدثون من العامل والمعمول، هو بعينه ما يردّده ابن مضاء القرطبيّ من التّعليق والتعلّق..

وما كلمة العامل عند نحاة السّلف إلاّ تقريب على المبتدئين في دراسة العربيّة، ومن الأدلّة على أنّ المراد بالعمل النّحويّ هو التعلّق والارتباط ما قاله سيبويه في أوائل الكتاب: «إن الأفعال لما كانت دليلاً على ما مضى، وما لم

(11) الرّدّ على النّحاة ص15 مقدّمة المحقّق.

(12) أشتات مجتمعات في اللّغة والأدب ص149ط. دار المعارف بمصر.

(13) النّحو والنّحاة بين الأزهر والجامعة ص118.

يمض من نحو: الذّهاب والجلوس والضّرب، فإنّها تعمل في الحدث نحو: ذهب ذهاباً، والزّمان نحو: ذهب أمسِ، والمكان نحو: ذهب فرسخين، من حيثُ إنّها تدلّ على الحدث والزّمان وتتطلّب المكان، فلمّا كانت دالّة عليها وطالبة لها، فقد تعلّقت هذه وارتبطت بها[14]». .

فالعمل اصطلاح نحويّ: يعني أنّ بين العامل والمعمول ارتباطاً معنويّاً لتفسير العلاقات اللّفظيّة في التّراكيب، ذات الأثر في تغيير حركات الإعراب، وحركات البناء أحياناً.

«فالمعروف مثلاً أنّ الاسم المبهم يحسن بناؤه إذا أُضيف إلى جملة صدرها مبنيّ، كقوله عليه الصّلاة والسّلام: **«جاء كيومَ ولدته أمّه»** ويحسن إعرابه إذا أُضيف إلى جملة صدرها معربٌ لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[15]. أليس هذا ضرباً من العدوى[16] اللفظيّة؟».

لقد غالى المحدثون، من نقّاد الهدم والتّقويض في الحملة على الأَعلام المتقدّمين عندما قالوا بالعامل والمعمول في الدّراسة النّحويّة وكان أولئك المتقدّمون أبعد غوراً، وأفهم لدلالة الكلام، وكان اختلافهم في العامل النّحويّ يعبّر عن وجهات نظر مختلفة في وظيفة الكلمة في الجمل والتراكيب اللّغويّة المفيدة.

لقد استطردتُ في ذكر موضوع العمل النّحويّ حتّى يُعرف المقصود به إذا ما جرى على أقلام النّحاة؛ فإذا قال سيبويه مثلاً: «وإنّما ذكرتُ لك ثمانية مجارٍ لأفرق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة، لما يحدث فيه العامل - وليس شيء منها إلاّ وهو يزول عنه - وبين ما يُبنى عليه الحرف بناءً لا يزول عنه، لغير شيءٍ أحدث ذلك فيه من العوامل، الّتي لكلّ عامل منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف الإعراب[17]». . فهو يقيم نوعاً من العلاقة بين العامل

(14) الكتاب 1/ 16 - 17ط بولاق.

(15) سورة المائدة، الآية: 122.

(16) أصول النّحو للدكتور/ محمّد خير الحلواني ص143.

(17) الكتاب 1/ 13ط بولاق.

والمعمول، وهو معنيّ ببيان تلك العلاقات، فكما أنّ هناك ارتباطاً بين الفعل والاسم، فإنّ بين الاسم والاسم ارتباطات شتّى، وبين الحرف والاسم والفعل مثل ذلك.

وممّا يعين على تحديد تلك العلاقات ما اصطلح على تسميته علامات إعراب، فالحقيقة أنّ اصطلاح العمل النّحوي أُريد به بيان العلاقات بين أجزاء التّراكيب اللّغويّة المفيدة، «فكلّ لفظ اصطلحنا على تسميته عاملاً، فاعلم أنّه في التّركيب طالبٌ لغيره وكلّ لفظ اصطلحنا على تسميته معمولاً فاعلم أنه مطلوب لغيره»[18]..

إنّ النّحاة في قولهم بالعامل كانوا متسامحين في العبارة، حين نسبوا العمل النّحويّ إلى الألفاظ أو المعاني، وإنّما كانوا يعنون بالعمل النّحويّ بيان الارتباط بين أجزاء الجمل والتّراكيب اللّغويّة المفيدة، وممّا يزيد هذا المعنى وضوحاً قول العلاّمة أبي الفتح: عثمان بن جنّي: «وإنّما قال النّحويّون: عامل لفظيّ، وعامل معنويّ ليُروك أن بعض العمل يأتي مسبّباً عن لفظ يصحبه، كمررتُ بزيدٍ، وليت عمراً قائمٌ وبعض يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلّق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر، وعليه صفحة القول، فأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرّفع والنّصب والجرّ والجزم، إنّما هو للمتكلّم نفسه، لا لشيءٍ غيره، وإنّما قالوا: لفظيّ ومعنويّ لمّا ظهرت آثار فعل المتكلّم بمضامّة اللّفظ للّفظ، أو اشتمال المعنى على اللّفظ، وهذا واضح»[19]..

فماذا قدّم ابن مضاء والثّائرون معه على نظريّة العامل النّحويّ من بديلٍ لها؟ أجاب ابن مضاء عن هذا التّساؤل بأَن لفّق كلاماً في بابٍ، وقال غيره في باب آخر، ولا يجمع الكلامين نظام ولا منهاج، فعجزوا، وأحالوا ذلك على الزّمن، ولو أنهم صدقوا في البحث لعرفوا أن ما يُردّده نحاة السّلف من العامل

(18) الرّدّ على النّحاة مقدّمة المحقّق ص17.

(19) الخصائص 1/ 109 ـ 110.

والمعمول هو بعينه ما يردّده ابن مضاء القرطبيّ من التّعلّق والتّعليق بين أجزاء التّركيب اللّغويّ المفيد[20]، فابن مضاء ومن نحا نحوه لم يستبدلوا نظريّة العامل بنظريّة أُخرى، وإنّما رأينا ابن مضاء في باب التّنازع يصرّح قائلاً: «وأنا لا أخالف النّحويّين إلاّ في أن أقول: علّقتُ، ولا أقول: أعملتُ[21]». .

وقد عرفنا ممّا تقدّم أنّ مقصود نحاة السّلف بالعامل النّحويّ هو: بيان جهة التّعلّق بين أجزاء التّراكيب اللّغويّة المفيدة، وأمّا قولهم: عامل ومعمول فتسامح في العبارة ليس غيرُ.

وها هو ذا ابن مضاء يتحدّث في باب الاشتغال عن أحوال الاسم المشتغَل عنه، وأحكامه النّحويّة، على نحو ما هو معروف من كتب النّحو فيقول: «ولا يضمر رافع، كما لا يضمر ناصب، إنّما يرفعه المتكلّم وينصبه إتباعاً لكلام العرب»[22]. .

وكان الأستاذ المرحوم، إبراهيم مصطفى يُنكر على النّحاة الأقدمين إفراطهم في تقدير العامل النّحويّ، الّذي ينسبون إليه تغيير الحركة في آخر الكلمة المعربة عند انتظامها مع غيرها في سياق تركيبيّ مفيد، جاعلين لكلّ حركة إعرابيّة أو علامة صوتيّة عاملاً ظاهراً أو مقدّراً يُوجب الفتح أو الكسر أو الضّمّ أو السُّكون.

والأستاذ المرحوم لا يُنكر أنّ أواخر الكلمات المعربة تختلف في اللّغة العربيّة باختلاف المعنى، أو باختلاف العلاقة بين معاني أجزاء الجملة المفيدة ودلالة كلماتها، على أنه «قد بنى مذهبه كلّه في إحياء النّحو على الحاجة إلى تعليل الضّم، وعدم الحاجة إلى تعليل الفتح فأصبح المذهب كلّه مرتهناً بثبوت هذا الرّأي، وذهاب الشّكّ فيه. ، وأوّل ما يتطرّق إليه من دواعي الشّكّ القويّ أن ـ الإسناد ـ لا يصلح لتعليل الضّمّة لسبب يسير، وهو أنّ الضّمّة أو انضمام الفم

(20) ابن كيسان النّحويّ للدكتور/ محمّد إبراهيم البنّا ص127.

(21) الرّدّ على النّحاة ص85.

(22) المصدر نفسه ص98.

في نهاية الكلام لا حاجة بها إلى سبب، سواء كان هو الإسناد، كما سمّاه صاحب إحياء النّحو ـ رحمه الله ـ أم كان له سببٌ سواه»[23]. .

ولا أُريد أن أذكر هنا المزيد من الرّدود والمناقشات الدّائرة في قضيّة العامل النّحويّ، وعلى من يريد الاطّلاع على تفاصيلها أن يتابعها في مراجعها النّحويّة المتعدّدة، وإنّما أردتُ أن أكتب فيما لا يشيع القول فيه، وهو أنّ المعاني النّحويّة هي المقتضية للحركات الإعرابيّة في أواخر الكَلِم؛ لكون تلك الحركات دوالاً عليها؛ فالفاعليّة والمفعوليّة والإضافة هي التي اقتضت الحركات الإعرابيّة، وإرادة الدّلالة على الإسناذ أو عدمه، أو كون الكلمة عمدة أو غيرها، هي الّتي اقتضت الحركات على أواخر الكلمات في ثنايا الجمل والتراكيب اللغويّة المفيدة.

والأُستاذ المرحوم، إبراهيم مصطفى نظر إلى العوامل النّحويّة والحركات الإعرابيّة، فلم يجد بينها مناسبة تقضي برفعٍ أو نصبٍ أو جرّ أو جزم فحكم بتخطئة نحاة السّلف في نسبة العمل إليها، وكذلك فعل من اقتفى أثره، ونسج على منواله، ولو أمعن ـ هو ـ وغيره النظر في دلالات التّراكيب لأدركوا سرّ نسبة العمل والأثر إلى تلك العوامل النّحويّة، ولخفّفوا من حملتهم على نحاة العربيّة، ولكنّهم تركوا النّظر في كتب التّراث النّحويّ، التي تبيّن لهم الأسباب المحدثة للمعاني النّحويّة، الّتي سمّوها عوامل، وهذا الارتباط هو الّذي سوّغ نسبة العمل النّحويّ إليها؛ ومن ثمّ قصر علمهم عن إدراك ما قاله نحاة السّلف، فراحوا يوسعونهم طعناً ونقداً، وثلباً وتشويهاً:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً ... وآفتُه من الفهم السّقيم!

قال رضيّ الدّين محمد بن الحسن الأستراباذي ت 688 هـ، في شرح كافية ابن الحاجب ت 646 هـ : «اعلم أنّ ما يحتاج إلى التّمييز بين معاني الكلم على ضربين، أحدهما: أن يكون في كلمة معنيان، أو أكثر، غير طارئٍ أحدهما على الآخر، كمعاني الكلم المشتركة، نحو: «القرء» في الطُّهر، والحيض،

(23) أشتات مجتمعات في اللّغة والأدب للمرحوم الأستاذ/ عبّاس محمود العقّاد ص35.

و«ضَرَب» في التأثير المعروف، والسَّير، وكذا جميع الأفعال المضارعة عند من قال باشتراكها، و«من» للابتداء، والتّبيين، والتّبعيض.. والثّاني أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما، أو أحدها على الآخر، أو الأُخر، فلا بدّ للطّارئ إن لم يلزم، من علامة مميّزة له من المطروء عليه، ومن ثمّ احتاج كلّ مجاز إلى قرينة، دون الحقيقة.. ثُمّ اعلم أن مُحدث هذه المعاني في كلّ اسم هو المتكلّم، وكذا مُحدث علاماتها، لكن نُسب إحداث هذه العلامات إلى اللّفظ، الّذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم، فسُمّي عاملاً»(24)..

من هذا النّصّ النّحويّ القديم يرى القارئ المتخصّص أن نحاة العربيّة فطنوا إلى أنّ حركات الإعراب أماراتٌ ودوالٌّ على المعاني النّحويّة، وأدركوا أنّ تلك المعاني لا بدّ منها في الكلام، وأنّ التّصرّف الإعرابيّ ما فتئ يُراعى بدقّة بالغة، وأمست قوانينه وضوابطه هي العاصمة من الزّلل والزّيغ اللّسانيّ، والمعوّضة عن السّليقة العربيّة الفصيحة التي قال عنها شاعرنا القديم مفتخراً:

ولستُ بنحويّ يلوك لسانَهُ ولكن سَليقيٌّ أقول فأُعرب!

وإذا كان النّقاد اليوم في هجومهم الصّاعق على نظريّة العامل النّحويّ يتّبعون ابن مضاء القرطبيّ، فإنّه لم يبلغ بآرائه النّقديّة في النّحو حدّ إنكار ما للحركة الإعرابيّة من مدلول، بل كان على العكس من ذلك، يرى أنّ فقدان هذه الحركة في كلمةٍ ما، لا بدّ أن يؤثّر في توجيه فهمها؛ حتّى ليوشك أن يَعُدَّ الحركات الإعرابيّة جزءاً من بنية الكلمة، فيقول: «وكما أنّا لا نسأل عن عين: عِظْلم، وجيم: جَعفر، وباء: بُرثن لِمَ كُسرت هذه؟ وفُتحت هذه؟ وضُمّت هذه؟ فكذلك أيضاً لا نسأل عن رفع زيد؟ فإن قيل: زيد متغيّر الآخر، قيل كذلك: عِظْلم، يقال في تصغيره بالضّمّ وفي جمعه ـ فعالل ـ بالفتح. فإن قيل: للاسم أحوال يُرفع فيها، وأحوال ينصب فيها، وأحوال يخفض فيها، قيل: إذ كانت تلك الأحوال معلومة بالعلل الأولى، الرّفع بكونه فاعلاً، أو مبتدأ أو خبراً، أو مفعولاً لم يسمَّ فاعله، والنّصب بكونه مفعولاً، والخفض بكونه مضافاً

(24) شرح الرّضيّ على الكافية 1/ 61 ـ 62 ـ 63 بتصرّف واختصار.

إليه، صار الآخر كالحرف الأوّل، الّذي يُضمّ في حالٍ، ويُفتح في حالٍ، ويُكسر في حالٍ؛ يُكسر في حال الإفراد، ويُفتح في حال الجمع، ويُضم في حالِ التّصغير»[25]. .

ولعلّ القارئ لحظ أنّ قياس ابن مضاء الحركة الإعرابيّة على الحركة الّتي تكون جزءاً من بنية الكلمة قياس مع الفارق؛ وقد يكون في كلامه شيءٌ من المغالطة أوقعه فيه حبّه للنّحو، وولوعه بالإعراب، ولكن المغالطة الشّديدة تتمثّل في مذهب من يقول: «يكفي للبرهنة على أن لا علاقة بين معاني الكلام أن نقرأ خبراً صغيراً في الصّحف، على رجل لم يتّصل بالنّحو، أيَّ نوع من الاتّصال، فسنرى أنّه يفهم معناه تمام الفهم، مهما تعمّدنا الخلط في إعراب كلماته، برفع المنصوب، ونصب المرفوع أو جرّه»[26]. . .

فالمتأمل في هذه العبارة يجد فيها مغالطة لا تُحتمَل؛ لأنّ الشّخص المذكور عندما نُفسد عليه إعراب الكلمات، سيجد نفسه أمام خليط من الألفاظ والتّعابير ليس عامّيّاً كلّه، فيفهمه فهم العامّة، ولا فصيحاً كلّه فيفهم منه بعضه على قدر استعداده، وإنّما سيفهم الفكرة فهماً سقيماً مشوّهاً، فلا بدّ له من فهم جزئيّات الفكرة واستيعابها من القراءة النّحويّة الصّحيحة.

إنّ نظريّة العامل تُعدّ من أُسس الإعراب الأولى في اللّغة العربيّة، ويُعدّ العامل فيها أقوى عناصرها، وأبرز خصائصها، فهو سرّ جمالها؛ لأنّه وسيلة تعبيريّة تحمل أدقّ المعاني، وهو يرتبط بما يسمّيه المعاصرون بنظريّة النّظم في بنية اللّغة العربيّة العامّة.

وذلك أنّ الأصوات الّتي هي حركات الإعراب، تصحب دوماً قرائن لفظيّة، وتنتظم معها في تركيب خاصّ، فالأحرف الّتي يسمّيها النّحاة جارّة يقترن ما بعدها أبداً بحركة الكسر، وإنّ وأخواتها من الحروف المشبّهة بالأفعال، لا تنفكّ الأسماء بعدها من النّصب والرّفع، ويقال مثل ذلك في التّراكيب اللّغويّة

(25) الرّدّ على النّحاة: 160 ـ 170.

(26) من أسرار اللّغة للدكتور/ إبراهيم أنيس ص160 ـ 161.

التي تقترن فيها الأسماء أو الأفعال المضارعة بالجرّ، أو النصب أو الجزم؛ ولذا فإنّ الإعراب وسيلة تعبيريّة في لغة العرب، لا يمكن أن يُستغنى عنه، إلاّ إذا غُيّر نظام الجملة العربيّة.

ونظريّة العامل النّحويّ إنما نجمت عن ظاهرة ـ كما قلتُ من قبلُ ـ؛ لأنّها تقوم على مراعاة العلاقات اللفظيّة والمعنويّة بين أجزاء التّراكيب اللّغويّة والجمل المفيدة.

«فإذا تقرّرت صحّة العامل النّحويّ في الدّراسة النّحويّة، وتقرّر اختلاف الحكم النّحويّ باختلاف معناه، فإنّما الخطأ بعد ذلك في تقديره بحسب اللّفظ، كقول نحاة العربيّة في الاختصاص: ـ إنّي أخصّ كذا ـ فلا يقع المختصّ على هذا القول، إلاّ منصوباً؛ لأنه مفعول لفعل مضمر وجوباً، ولكن ألاَ يجوز أن ننوّه بالاسم، وهو مرفوع بعد المنصوبات، فيكون معناه أنّه ـ مخصوص بالتّنويه ـ أو أنّه يجب أن يكون كما تقدّمه خلافاً للمظنون؟ بلى؛ ذلك جائز، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[27]، فالمعنى المقصود هنا أنّ الصابئين والنّصارى أيضاً كالمؤمنين والهائدين في أمانهم من الخوف، متى آمنوا إيمانهم، وعملوا عملهم»[28]..

إنّ نظريّة العامل النّحويّ نظريّة تعليميّة لا غبار عليها، إنْ تخلّصت ممّا يشوبها من الغلوّ في الحذف والتّقدير؛ لأنّها تستند إلى أساس إسلاميّ واضح، يؤكّد أنّه لا يوجد شيءٌ بدون موجد، ولا يحدث مُسَبَّب بدون سبب، فكلّ حركة تطرأ على آخر الكلمة في الجملة العربيّة المفيدة، لا بدّ أن يكون لها سبب سمّوه عاملاً.

فالعامل إذاً اصطلاح نحويٌّ يعني أنّ بين العامل والمعمول ارتباطاً معنويّاً، وكما ذكرتُ سابقاً، فقد غالى الدّارسون والنّقاد المحدثون على نحاة السّلف

(27) المائدة 71، وقرأ الجمهور «والصّابئين» الآية 12 من سورة البقرة، البحر المحيط 1/ 241.

(28) أشتات مجتمعات في اللّغة والأدب للمرحوم الأستاذ عباس محمود العقّاد ص152.

بسبب طرحهم نظريّة العامل والمعمول، وكان النّحاة المتقدّمون أبعد غوراً، وأفهم لدلالة الكلام.

وإنّي لأعتقد أن نظريّة العامل النّحويّ، ستبقى ما بقي علم النّحو العربيّ؛ لأنّها من أهمّ النظريّات في اللّغة العربيّة، بل هي نظرية النّحو العربي الكبرى، أونظريّته الأولى والأخيرة؛ لأنها ترتبط بأسباب الحركة الإعرابيّة على أواخر الكلمات المعربة، في ثنايا الجمل والتراكيب، وتلك هي أسباب الإعراب والبناء.

هذه حقيقة علمّية لا جدال فيها، ينبغي أن يُحْضرها الدّارس المنصف أمام ناظريه؛ ليعرف مدى التّهويل المفرط في شكوى الشّاكين من صعوبات الدّراسة النّحويّة، ومن تعقيد ضوابطها وأحكامها، حسب زعمهم، مطالبين بالتّيسير، وتيسير التّيسير!!

ولا مشاحة في التّيسير ولا يعذر قادر على التّيسير يتركه لغير ضرورة ليتجشم الصّعب العسير وهو مكتوف اليدين، ولا يخفى أنّ النّحو العربيّ في أساسه صناعة تيسّر كسب السّليقة العربيّة، ونجاحه في هذا المركب الصّعب أمر لا يختلف فيه من يطلبون له اليوم مزيداً من النجاح.

ومن ضياع الجهد أن نحاول التّيسير استخفافاً بواجب التّعلّم حتّى يستكثر الطّالب الجهد على المعرفة، وأن يُسقط عن كاهله تذليل الصّعاب وواجب الاجتهاد في تعلّم اللّغة، وأن يحسب الجهد فيها أكثر ممّا تستحقّه من المعلّمين والمتعلّمين.

إنّ قدم نظريّة العامل النّحويّ على هذه الوتيرة من أوّل القرائن على قدم هذه اللّغة، وقدم الزّمن الّذي ارتسمت فيه عند أهلها قوانين التّعبير فيها؛ وبهذا القدم تنفرد اللّغة العربيّة بين أخواتها من أسرة اللّغات السامية.

ومن المحقّق أنّ خطأ الدّعوة إلى إلغاء العامل النّحويّ، والاستغناء عنه في الدّراسة النّحويّة خطأ ظاهر، لمن يكلّف نفسه قليلاً من البحث في نظام الجملة العربيّة، وفيما بين أجزائها من علاقات لفظيّة متعدّدة ذات أثر كبير في تغيّر حركات الإعراب، وحركات البناء أحياناً؛ كما في النّعت السّببيّ من مثل

قولهم: رأيت الرّجل الكريمَ أبوه، «فتُتبع النّعت ما قبله في حركة الإعراب، مع أنّه من حيث المعنى يرتبط بما بعده، ففي هذه العبارة لا يتّصف الرّجل بالكرم، بل أبوه، وكان من المنطق أن تُرفع كلمة «الكريم» تبعاً لمنعوتها الأصليّ، ولكنّها نُصبت للإتباع اللفظيّ»[29] . . .

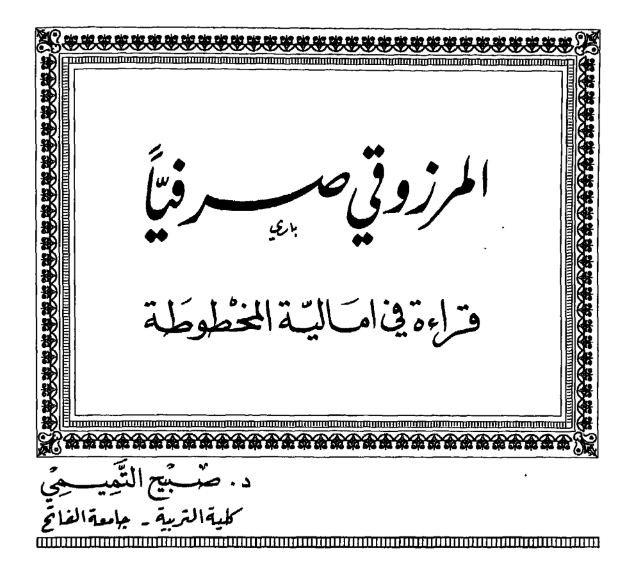
وهذا دليل على أنّ العلاقة اللّفظيّة في التركيب اللّغويّ المفيد هي السّبب في بعض الظّواهر الإعرابيّة، ولذا فلا أحد يُنكر أنَّ العلاقة الشّكليّة هي التي سبّبت الإعراب في السّياقات والتّراكيب المختلفة.

لقد أدرك النّحاة الأوائل سرَّ نظريّة العامل النّحويّ، التي قُصد بها أساساً بيان العلاقات بين أجزاء التّراكيب، فطبّقوها على هذا الأساس، ووضعوا لها أصولها الّتي يقع الخلاف في بعضها، ومن ثمَّ فإن الدّعوة إلى إسقاط هذه النّظريّة، وتجريد الدّراسة النّحويّة العربيّة منها، تُعد من قبيل المكيدة المبيتة؛ لترويج مذاهب الهدم، وتقويض الدّعائم التي يقوم عليها علم النّحو العربيّ؛ لأنّ في هدم القواعد النّحويّة هدماً وإزالة للّغة العربيّة نفسها، بحيث لا يبقى للعربيّ أو المسلم قوامٌ يميّزه من سائر الأقوام، ولا يعصمه أن يذوب في غمار الأُمم، فلا تبقى له باقية من بيان ولا عُرف، ولا معرفة ولا إيمان . .

إنّ الدّعوة إلى إلغاء العوامل النّحوية من الدَّعوات الّتي تعجّل بها المتعجّلون، ودسّها معهم الدّساسون، ومهمّة الناقد الكشف عن الخطأ وسوء النيّة، والتّغلّب على الأهواء النّفسيّة التي يُثيرها دعاة الهدم والتّقويض؛ لتحذير العقول واجتذاب الأسماع للإصغاء والإقناع . .

والله أعلم

(29) أصول النّحو العربيّ. د/ محمّد خير الحلواني ص143.



مقدمة

عُرِف المرزوقي. أديباً، ناقداً، محلّلاً، مقوماً ذا شأن كبير في الميدان الأدبي، من خلال شرحه لديوان الحماسة، غير أنّ قارئ شرحه للحماسة، أو مخطوطات كتبه الأخرى يتعرف على شخصية أدبية امتلكت ناصية اللغة، والنحو، والصرف، من خلال ما أثاره من مسائل في هذه المستويات اللغوية أثناء شرحه للشعر ويدعم هذا الكلام شرحه لفصيح ثعلب، ولعدم نشر هذا الشرح ظلّت شهرته النحوية والصرفية والدلالية مقتصرة على طائفة من الباحثين.

وبعد اطلاعنا على مخطوطة أماليه التي اشتملت على جملة من القضايا الصرفية، عرفنا أن المرزوقي لا يقل شأناً عن كبار علماء الصرف لما كتبه من قضايا، وأفكار صرفية بحتة لا شأن لها بالدراسة الأدبية.

لذا أحببنا أن ننشر هذه الفكرة ونذيعها، ونحاول إثباتها بإيجاز يناسب المقام لتكون دعوة للمتخصصين لدراسة هذا الرجل صرفياً، وضمّه إلى قائمة علماء هذا الميدان.

وقد رسمت البحث في سبعة أقسام وخاتمة:

أولها: حديث عن حياة المرزوقي.

ثانيها: حديث عن أماليه.

ثالثها: حديث عن مباحث أماليه الصرفية.

رابعها: حديث عن منهجه في عرض القضايا الصرفية.

خامسها: حديث عن القواعد الصرفية، والصوتية في أماليه.

سادسها: حديث عن تعامله مع آراء السابقين الصرفية.

سابعها: مقارنة مادة الأمالي مع مواد كتب صرفية أخرى.

وختمت هذه الأقسام بخلاصة عامة.

المرزوقي:[1]

هو أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، من أصبهان مدينة العلم ببلاد فارس آنذاك.

من أبرز شيوخه (أبو علي الفارسي[2] ت388هـ) قرأ عليه الكتاب، ويبدو أن. التلمذة لهذا الشيخ المبرّز مكّنته من علمي النحو والصرف، وجعلته صنواً (لابن جنّي ت392هـ) فَعَلا ذكره، وَسَطَع نجمه، لما امتلكه من علوم العربية، وفنونها المختلفة حتى دعي من ولاة آل بويه لتأديب أولادهم.

ولم يذكر من أسماء تلاميذه غير أولاد بني بويه، وشخص آخر يدعى: سعيد البقال.

---

(1) ترجمته في معجم الأدباء 5/ 34، وإنباه الرواة 1/ 141، وبغية الوعاة 1/ 365 وأعيان الشيعة 3/ 94، ومعجم المؤلفين 2/ 90 وله ترجمة جيدة في كتاب (منهج أبي علي المرزوقي في شرح الشعر) للطاهر حمروني.

(2) ذكره المرزوقي في شرح ديوان الحماسة 1/ 364، 4/ 1816، 1784.

أما آثاره فمتنوعة:

منها الأدبية، نحو:

- الانتصار من ظلمة أبي تمام، ذكره بروكلمان 2/ 74.
- شرح أشعار هذيل، ذكره المرزوقي في شرح المفضليات.
- شرح ديوان الحماسة، نشره عبد السلام هارون ببيروت.
- شرح المشكل من شعر أبي تمام، منه نسخة بمعهد المخطوطات بالقاهرة رقم 549.
- شرح المفضليات، منه نسخة بمعهد المخطوطات بالقاهرة رقم 389.
- عنوان الأديب، ذكره المرزوقي في شرح ديوان الحماسة 4/ 1877 وهو يتحدث عن بناء (تفعال) من المصادر.

ومنها اللغوية، نحو:

ألفاظ العموم والشمول: ذكر في نهاية مخطوطة الأمالي، نشره د. إبراهيم السامرائي ضمن رسائل ونصوص بيروت 1991.

الأمالي: منه نسخة تكاد تكون تامة في دار الكتب المصرية[3].

الأزمنة والأمكنة: نشر في «حيدر آباد، 1332هـ».

شرح كتاب الفصيح: ذكره المرزوقي في شرح ديوان الحماسة 2/ 562، 3/ 1029، 4/ 1843، وانظر بروكلمان 2/ 211.

شرح الموجز في النحو: ذكره ياقوت في معجم الأدباء 5/ 53.

مفردات متعددة في النحو: ذكر اسمه في آخر مخطوطة الأمالي، وكذا في إنباه الرواة للقفطي 1/ 141.

توفي المرزوقي علم عصره، وحجة وقته شاعر أهل بيت النبيّ (ص)[4] - في أصبهان عام «421هـ».

---

(3) أتممت مع الأخ الأستاذ الدكتور محمد حسين الأعرجي تحقيقها، وتريثنا عن دفعها إلى المطبعة، لعلمنا بأن أحد الأساتذة العراقيين قدمها للطبع.

(4) كما وصفه ابن شهر آشوب في معالم العلماء (انظر أعيان الشيعة 3/ 94).

أمالي المرزوقي:

هي مجموعة مباحث لغوية ذات مستويات لغوية مختلفة، ابتدأها **بمباحث صرفية** - سنفرد لها حديثاً مستقلاً - **ومباحث نحوية** جاءت من خلال ذكر نصوص من أقوال العرب وتراكيبهم المشهورة، وبيان ما كان إعرابه مشكلاً، وقد أدرجها تحت عنوان «بيت إعراب، أو مسألة إعراب».

ومباحث دلالية: تشكل أغلب مادة الأمالي، جاءت من خلال ذكر نصوص قرآنية، ونبوية، ومن كلام العرب. اجتهد المرزوقي في بيان معانيها، ورصد أقوال العلماء فيها، ومناقشتهم، وأدرجها ضمن عناوين متعددة منها:

بيت معنى، بيت معاياة، مسألة من الغريب، مسألة من التنزيل، مسألة من الآثار، مسألة تشتمل على فوائد، فصل من النوادر، باب نوادر وأمثال.

وعلى العموم فهي مباحث برزت من خلالها شخصية المرزوقي اللغوية، وقدرته العالية على العرض، والبيان، والمفاضلة، والتأييد، والإضافة، والردّ، ساعده على ذلك استيعابه الدقيق لكلام العرب، وآراء العلماء القدامى فيه.

* * *

مباحث الأمالي الصرفية: [5]

اشتملت الأمالي على ذكر أربعة أبواب صرفية رئيسية:

أولها: باب المعتل:

وقد رسمه في أربعة فصول:

1 - ما اعتلّت فاؤه: وهو على قسمين:

كون الفاء واواً: وأبرز ما بحث فيها:

إبدال الواو المكسورة همزة.

---

(5) لا تخلو كتب المرزوقي الأخرى من آراء صرفية، ولكنها لم تكن بالصورة التي عرضها في الأمالي، انظر: شرح ديوان الحماسة (1/ 29، 39، 40، 51، 70، 127، . . .).

حذف الواو في المستقبل.
الأمر مما اعتلّت فاؤه بالواو.
المصدر منه.
اسم الفاعل منه.
اسم المفعول منه.

كون الفاء ياءً: وأبرز ما بحث فيه:
صحّة الياء في المضارع والمصدر والأمر واسم الفاعلِ، والجمع.
فعل يفعِل من معتلّ الفاء بالياء.
وما شذّ من هذا الوزن.

2 ـ ما اعتلّت عينه: وأبرز ما بحث فيه:
باب فَعَل مما اعتلّت عينه.
حذف العين وردّها.
تحويل فَعَلْتُ إلى فَعُلت وفَعِلْتُ.
ما لم يسمّ فاعله مما اعتلّت عينه.
إعلال اسم الفاعل منه.
إعلال اسم المفعول منه.

3 ـ ما اعتلت لامه: وأبرز ما بحث فيه:
قلب لام الفعل ألفاً.
الاستدلال على اللام المحذوفة.
إعلال اسم الفاعل منه.
إعلال اسم المفعول منه.
بناء ما لم يسم فاعله.

4 ـ ما اعتلّت فاؤه ولامه: وبحث فيه:
حكم اعتلال الفاء، واللام.
فاؤه تعتل اعتلال وعد.

لامه تعتل اعتلال جرى.

الأمر منه.

إسناده إلى الضمائر.

ثم ذكر فصلاً يشتمل على أمثلة للأبواب الأربعة: وفيه:

صيغة افتعل مما اعتلّت فاؤه.

اسم الفاعل منه.

اسم المفعول منه.

اسم المكان منه.

المصدر منه.

أفعل منه.

المصدر مما اعتلّت عينه.

المصدر مما اعتلّت لامه.

ما لم يسم فاعله من (اختار) ونحوه.

مما لا يعتلّ...

مما جاء على أصله...

تصحيح فاعَلَ، وتَفَاعَل، وتَفَعَّل،...

اجتماع الواو والياء وأولاهما ساكنة.

تصريف ما اعتلّت لامه...

إعلال ما كان طرفاً.

ما جاوز الثلاثة من بنات الياء والواو.

وثانيها: باب التضعيف: وبحث فيه:

مفهوم التضعيف وأنواعه حسب مواقعه.

الإظهار والإدغام في المضعّف.

التضعيف واللهجات.

الحذف في المضعّف.

التضعيف في بنات الواو والياء.

وثالثها: باب الهمزة: وبحث فيه:

صوت الهمزة.

التحقيق والتخفيف.

اجتماع الهمزة وأحرف العلة.

مهموز الفاء.

من أحكام الهمزتين.

حكم اسم الفاعل من المهموز الثلاثي.

اجتماع الهمزتين.

جلب همزة الوصل.

ورابعها: باب الأبنية: وقد جاء مباحث متفرقة جمعنا بعض عناوينها على حسب ورودها:

أفعلانة، فعّل، مَفْعِل، مفعولاء، فِعَل، أفعِلة، فعالّة.

* * *

المنهج العام لعرض القضايا الصرفية:

يتمثل منهج المرزوقي في العرض بذكر القضية الصرفية، ثم بيان ما حدث فيها من تغيير في بنية الكلمة، وأسباب هذا التغيير، والتمثيل بنظائرها، وتوثيق ما يراه بأقوال علماء العربية من المدرستين أمثال: الخليل، ويونس، وسيبويه، والكسائي، والأخفش، والفراء، والجرمي، والمازني، والمبرد، وكذا من اشتهر باللغة كأبي زيد الأنصاري، والأصمعي، وابن السكيت، ويدعم أقوال هؤلاء بالشواهد المعتدّ بها من آيات قرآنية، وأحاديث شريفة وكلام العرب.

من ذلك حديثه عن إعلال اسم المفعول من معتلّ العين:

قال: «فإنْ بَنَيْتَ اسم المفعول من بنات الواو، قلت في (قال): مَقُول... والأصل مَقْوُوْل، فأُلقِيت حركة الواو على القاف، فالتقى ساكنان

وهما الواو [الأصلية، وواو المفعول][6] فحُذِفَت واو المفعول عند سيبويه[7].

أو الواو الأصلية عند الأخفش[8]، فصار (مَقْوَل)، ولم يجئ صحيحاً من بنات الواو في (مفعول) إلاّ حرفان:

جاء (ثوب مصوون).... والقياس (مَصُون) وهو المستعمل و(مسك مدووف)[9].... والقياس (مَدُوف) وهو المستعمل وهذان حكاهما الكسائي[10].

وتقول في بنات الياء.....»[11].

ومن ذلك أيضاً حديثه عن التضعيف:

قال «والتضعيف أن يتكرر الحرف، في العين واللام كـ: ردّ... وإن كان قليلاً في موضع الفاء، واللام، وذلك قولك: قلق... وأقل من هذا يكون في الفاء والعين، ولم يجئ في كلامهم من هذا قولهم: دَدَن، وهو اللهو، قال عديّ:

أيها القلب تعلَّلْ بِدَدَنْ ....[12]

وقد يحذف اللام منه فيقال: دَدُ، وجاء في الحديث الشريف: «ما أنا من دَدٍ، ولا دَدٌ منّي»[13] وجاء أيضاً سيفٌ ددان، أي كهام[14]، ولا ثالث لهما[15].

---

(6) سقط من الأصل، والزيادة يقتضيها السياق.

(7) الكتاب (4/ 348، المنصف 1/ 287).

(8) المنصف 1/ 187 ودقائق التصريف 276 والتبصرة والتذكرة للصيمري 2/ 887.

(9) قال سيبويه ولا نعلمهم أتمّوا في الواوات. الكتاب 4/ 349، أما ابن جني فقد ذكر حرفين آخرين ـ أيضاً ـ هما: فرس مقوود، ورجل معوود من مرضه الخصائص 10/ 261.

(10) شرح الشافية 3/ 149.

(11) مخطوطة الأمالي: 11.

(12) هو عدي بن زيد العبادي جاهلي، وتمام البيت (إنّ همّي في سماع وأَذَن) الصحاح: ددن 5/ 2112، ولسان العرب: ددن 2/ 1346.

(13) ويروى أيضاً (والدّد مني): غريب الحديث لأبي عبيد 1/ 40.

(14) غير ماضٍ.

(15) إذا كانا متحركين، أما مع سكون الثاني فقد ورد نحو: البَبْر، وهو الفرانق حيوان يعدو مع الأسد، أو قدامه ويصيح لينذر به. (الصحاح: ددن 5/ 2112، بَبَر 2/ 584).

وإنما سلّط الإدغام على المثلَين - إذا اجتمعا - والمتقاربين لاستثقالهم اجتماعهما، وحكي عن الخليل[16] أنهم يستثقلون ذلك كاستثقالهم الحديث إذا أعيد مرتين.... والمتقارب في المخرج سبيله في هذا، كنحوٍ من سبيل المماثل)[17].

ومنه حديثه في باب الهمزة:

قال: (اعلم أن الهمزة أثقل حروف المعجم.... ولذلك لحقها ضروب من التخفيف كالإبدال، والحذف، وبين بين..... واعلم أن الهمزة تحقّق أولاً... فإذا لم تكن أولاً..... فإنها لا تخلو من أن تكون:

ساكنة وما قبلها متحرك، أو متحركة وما قبلها متحرك، فإذا كانت ساكنة وما قبلها مفتوح، فإنه يُبْدَل منها الألف إذا خُفِّفَت تقول.... في رَأْس: راس، فإن كان ما قبلها مكسوراً........ فإن كانت متحركة وما قبلها ساكن حُذِفَت هي تخفيفاً، إذا لم تُحَقَّق.... وقُرِىء قوله تعالى ﴿الذي يُخرِجُ الخَبْ ﴾[18] وإنما هو: الخبء بالهمزة.... فإن كانت الهمزة متحركة وما قبلها متحرك، فإنها تخرج إذا خُفِّفَت بين بين......... وأما قولهم (سالْتُ) في: سأَلْتُ، فإنما هو لغة....

قال الشاعر:[19]

سالت هُذيلٌ رسولَ الله فاحشةً ضَلَّتْ هُذَيلٌ بما قالت ولم تُصِبِ

* * *

ومن خلال العرض العام للقضايا الصرفية، وجدناه ذكر مجموعة من القواعد الصرفية التي تعارف عليها الصرفيون، أو قواعد وآراء صوتية اعتاد الصرفيون على الاستعانة بها، لشرح أسباب التغيير في بنية الكلمة.

---

(16) شرح الملوكي في التصريف: 451.

(17) مخطوطة الأمالي: 30.

(18) النمل: 52 وقراءة التخفيف عن أُبَيّ وعيسى بن عمر في: مختصر شواذ القرآن لابن خالويه/ 110، وتفسير البحر المحيط 7/ 69.

(19) هو حسان بن ثابت كما في ديوانه: 34 ورواية الديوان (بما جاءت).

فمن القواعد الصرفية:

ـ الأمر يُبْنى على المستقبل، لأنه بناء لما لم يقع، كما أن المستقبل بناء لما لم يقع.

ـ إذا كان بناء الحرف الأول ساكناً احتيج إلى ما يتوصّل به فَتُجْلَب الألف لذلك.

ـ ومن حكم المصدر أن يُبْنَى على فعله في صحّته، واعتلاله.

ـ التكسير من بحر التصغير.

ـ حَمْلُ الشيء على نظيره.

ـ انقلاب الواو ياءً لانكسار ما قبلها.

ـ الواو والياء إذا كانتا لامين فتحركتا وما قبلهما مفتوح قُلِبتا ألفاً، إلا أن تختل الكلمة بالقلب، أو يدخل بناء في بناء.

ـ اسْعَوا....... الفتحة لم يجز إسقاطها لأنها دالة على الألف (المحذوفة).

ـ اسم المكان والمصدر.... بزيادة الميم يكون.... على (مَفْعِل) نحو: موعد.

ـ التنبيه على الأصول المرفوضة بأحرف يسيرة.

ـ إذا اجتمع واو وياء، فأيّهما سبق الآخر بالسكون يُقْلَب الواو ياء ثم يُدْغَم الأول في الثاني، ومن هذا كثير[20].

القواعد الصوتية:

ـ الياء تصحّ في كسرها، وضمّها.

ـ الهمزة حرف صحيح.

ـ الهمزة أثقل حروف المعجم.

---

(20) مخطوطة الأمالي على التوالي: 2، 3، 5، 9، 12، 15، 21، 24، 26.

ـ الميم بالغنة التي فيها أشبهت النون.

ـ النون مشبّهة بحروف المدّ واللين.

ـ الراء في مخرجة تكرار.

ـ الفتحة مستخفة، والذي يدل على استثقالهم الضمة والكسرة في أنفسها، أنهم يقولون في عضُد: عَضْد، وفي كبِد: كَبْد، فسيكنون وسطها، ولا يقولون في جَمَل: جمْل.

ـ صلح الإدغام بين الواو والتاء لتقارب الحرفين وتناسبهما في كونهما من حروف الزوائد، والإبدال.

ـ سُلّط الإدغام على المثلين ـ إذا اجتمعا ـ والمتقاربين لاستثقال اجتماعهما.

ومن هذه الأفكار الصوتية شيء ليس بالقليل[21].

* * *

ومن خلال العرض أيضاً نرى تعامل المرزوقي مع آراء العلماء السابقين له بمواقف متنوعة:

■ **فقد يكون راوياً فحسب**: من ذلك حديثه عن جمع (ندى) على (أندية) وأفعلة جمع الممدود لا المقصور، نحو رداء وأردية.

فقال: قال أبو العباس.....

وقال أبو الحسن الأخفش.....

وقال بعضهم.....

وقال بعض الكوفيين.....[22]

واكتفى بالذكر ولم يعقب

■**وقد يكون راوياً وموازناً ومناقشاً**: من ذلك حديثه عن وزن أقحوانة،

---

(21) مخطوطة الأمالي على التوالي: 1، 5، 34، 5، 16، 20، 30.

(22) مخطوطة الأمالي: 80.

وأسطوانة: والجواب أن أقحوانة النون فيها زائدة، ووزنها أفعلانة. ومثلها.... ويدل على زيادتها.....

وأسطوانة في حكي الجرمي..... قال ومن العرب من يقول..... فعلى ما حُكي أن توزن بأنها..... ويجوز أن توزن بأنها..... وحكى أبو زيد..... وهذا يوجب أن يكون وزنها. أفعلانة، والفعل منه (تسطى).....[23]

■ **وقد يكون شارحاً وناصراً**: كحديثه عن (إمَّر، وإمَّرة)، فوزنهما على ما قاله سيبويه[24]: فعَّل، فِعَّلَة، ولا يجوز أن يكون على إِفْعَلَة، لأمرين: أحدهما..... والثاني.....[25].

■ **وقد يكون راوياً وصاحب إضافة**: من ذلك حديثه عن بناء (مفعولاء) قال:

ذكر الخليل أنه لم يوجد في كلامهم على وزن مفعولاء إلا ثلاثة أحرف:

معيوراء..... ومشيوخاء..... ومعلوجاء..... ثم أضاف المرزوقي: المعيوراء، المكبوداء، المغفوراء، المأتوناء، المتيوساء، المبغولاء، المرموناء، المفيولاء، المسولوماء.....»[26].

■ **وقد يكون راوياً وراداً**: كحديثه عن بناء مَفْعِل:

قال: «قال سيبويه: لم يجئ في المعتلّ اللام (مفعِل) بكسر العين.... وقال الفراء: قد جاء عليها حرفان.... مأقِي العين، ومأوي الإبل...».

قال المرزوقي: وأما تمثيل (مأقي) بأنه مفعل فغلط، وذلك أن.... وأما (مأوي الإبل) فغريب لا يعتدّ به، فإن قيل..... قلت.....)[27].

* * *

(23) مخطوطة الأمالي: 44.

(24) الكتاب: 4/276.

(25) مخطوطة الأمالي: 44.

(26) مخطوطة الأمالي: 46.

(27) مخطوطة الأمالي: 92.

وهو في كل هذا وذاك عالم صرفي متبع لأسس الدراسة النحوية، والصرفية!

■ **فقد يكون صاحب سماع**: كقوله: (وقد جاءت أحرف صحيحة في هذا الباب كـ(أغيلت المرأة)... والمرجع في جميعه إلى السماع)[28].

■ **وقد يكون صاحب قياس**: كقوله: (وكان القياس فيه أن يقال.....)[29].

■ **وقد يتكئ على الإجماع**: كقوله: (وقال النحويون... وذهب النحويون... إلا ما أجمعوا على حذفه...)[30].

وقد يفسر باستصحاب الأصل: كقوله: (وأهل الحجاز يظهرون التضعيف.... ويأتون على الأصل)[31].

* * *

ومن أجل إظهار شخصية المرزوقي الصرفية، وإبرازها بشكل أكثر وضوحاً، سنحاول أن نختار مباحث ثلاثة من أماليه، ونقارن بينها وبين معاصريه، في المادة العلمية، أو نوازن بين معالمها الرئيسية، ومعالم كتب من جاء بعده في المباحث المتناظرة.

حذف الواو التي هي فاء:

قال أبو عثمان: (.... يعِد، ويزِن، ويثِب، وعِدَة، وزِنَة، وثِبَة،... اتقوا وقوع الواو بين ياء وكسرة، فحذفوها استخفافاً، وجعلوا سائر المضارع تابعاً لِ(يفعِل) بكسر العين، فحذفوه لئلا يختلف المضارع في البناء، وجعلوا المصدر معتلاً فحذفوا فاءه، فقالوا: عِدَة، وزِنَة، فألزموها الحذف، ولأنّ المصدر قد جرى مجرى الفعل، فكما استثقلوا الواو بين ياء وكسرة.... كانوا

(28) مخطوطة الأمالي: 24.

(29) مخطوطة الأمالي: 22.

(30) مخطوطة الأمالي: 24، 9.

(31) مخطوطة الأمالي: 32.

للواو ـ إذا كانت الكسرة فيها ـ أشد استثقالاً، فحوّلوا كسرتها على ما بعدها فألزموها الحذف، لأنّهم لو أثبتوها بعد أن سلبوها حركتها احتاجوا إلى ألف الوصل لئلا يُبْتَدأ بساكن. (المنصف شرح في تصريف المازني 1/ 184).

قال ابن جني في شرحه لهذا النص (المنصف 1/ 191)	قال المرزوقي في حديثه عن حذف الواو في المستقبل (الأمالي 1 ـ 4)
يقول: حذفوه في قولهم: (أَعِد، ونعِد وتعِد) وإن لم تكن هناك ياء لأنهم لو قالوا: أنا أوعد، وهو يعِد، لاختلف المضارع، فكان يكون مرة بواو، وأخرى بلا واو، فحمل ما لا علّة فيه على ما فيه علّة، فهذا مذهب مطّرد.... أن يحملوا الشيء على حكم نظيره..... فإنْ قلت: فقد قالوا: وعد يُوعِدُ. على قياس أوعد يُوعِد. بل يُوعِد أثقل..... فالجواب أن يُوعِد أصله (يُؤوْعد) مثل (يُؤَكْرم) فلما حذفوا الهمزة لم يجمعوا على الفعل حذف الفاء أيضاً، ويَعِد لم يُحذف منه شيء غير الواو، فجاز ذلك، وهذا الفصل بينها. وقد جوّد أبو عثمان القول في عِدَة، وزِنَة.	وتقول في مستقبل وعد: يعِد، والأصل يَوْعِد، لكن الواو لما وقعت بين ياء وكسرة استثقلت فحُذِفت تخفيفاً............ ولا يدخل على هذا الذي قلناه: يُوعِد ويُوقِن وما أشبههما فيقال: هلاّ حذفت الواو منهما لوقوعهما بين ياء وكسرة، وهلاّ أبقيتها في يَعِد وما أشبهه وكنت تقول يُوعِد لأنّ الأصل في يُوعِد (يُؤَوْعِد) لأنه مستقبل «أوعد» وأوعد على زنة (دحرج) وكما تقول: يدحرج في المستقبل، يلزم أن يقال: يُؤَوْعد، لكنهم استثقلوا اللفظ بالهمزة فحذفوها تخفيفاً، وهي في النية، لأن أصل الكلمة يقتضيه، وإن كان الأمر على ذلك، فالواو كأنها واقعة بين همزة وكسرة، وإذا كانت الهمزة في النية ومن مقتضى بناء الكلمة، فلا يكون مثل «يَعِد» على ما ذكرناه فيه. أما «تعد» فالواو قد أسقطت، وإن لم تكن واقعة بين ياء وكسرة، لاستنكارهم ثبات الواو في بعض بناء

قال ابن جني في شرحه لهذا النص (المنصف 1/ 191)	قال المرزوقي في حديثه عن حذف الواو في المستقبل (الأمالي 1 ـ 4)
	المستقبل في الكلمة، وانحذافها في آخر، وهذا مما اتبع فيه الإعلال طلباً للاطراد والاستمرار. ونقول في الأمر «عِدْ» والأصلُ «إوْعِـد» لأن الأمـر يُـبـنـى عـلـى المستقبل..... لكن الواو وقعت بين كسرتين... فحذفوها تخفيفاً، فصار اعِد. ثم استغني عن الهمزة لتحرك ما بعدها، فصار عِدْ..... فأما مصدره فَـ«الوعد» و«العدة» و«الموعد»، واعتلّ عِدَة، لأن الأصل فيه «وِعْدة» فلما كان الواو في الفعل اعتلّ وسقط، ومن حكم المصدر أن يُبنى على فعله في صحته واعتلاله، وكانت الكسرة في الواو مستثقلة فحُذِفت الواو كما حُذِفت في الفعل.

وبعد المقارنة نستنتج أن إلمام المرزوقي بالقضية الصرفية واضح، وقدرته على الإسهاب في الشرح المفيد ظاهر، والتفسير الصوتي للقضايا ساطع من خلال شرحه، وهو مما لم يذكره ابن جني في هذا الموضع على الرغم من علو كعبه في هذا الميدان.

كل هذا والمرزوقي يملي إملاء لطلبته في مسجد أو غيره.

* * *

ما اعتلت فاؤه

أمالي المرزوقي	الممتع لابن عصفور. 2/ 426
كون الفاء واواً. . .	حذف الواو في المضارع.
إبدال الواو همزة أو تاء. .	افتعل من الوعد.
حذف الواو في المستقبل. .	حذف الواو في المصدر.
الأمر من معتلّ الفاء بالواو	مفعال في الوزن.
المصدر منه. .	فعِل يفعَل.
اسم الفاعل منه. .	فعُل يفعُل
اسم المفعول منه. .	كسر حروف المضارعة.
فَعِل يفعِل، والشاذ منه	إذا وقعت الفاء ياءً فلا تقلب. . .
كسر حروف المضارعة	لا تحذف الياء إلا في ألفاظ معدودة
كون الفاء ياء:	يصح المصدر. . . . .
صحة الياء في المستقبل	
صحة الياء في المصدر	
صحة الياء في الأمر	
صحة الياء في الجمع	
صحة الياء في اسم الفاعل	
عدم معاملة الياء معاملة الواو	
فَعَل يفعِل.	

بعد المقارنة يتبين لنا:

قرب الموضوعات الفرعية، وتماثل مادة كل فقرة بمواد الكتاب الآخر، وكأن ابن عصفور اعتمد أمالي المرزوقي مصدراً لكتابه.

وإن كان هناك فارق فإنه يتمثل في إضافة المرزوقي لفقرات فرعية، وفي قبالته إضافة ابن عصفور لفقرات جديدة أخرى.

* * *

باب الهمزة

أمالي المرزوقي	شرح شافية ابن الحاجب 3/ 32
وصف الهمزة. .	الهمزة الساكنة وما قبلها متحرك
تحقيق الهمزتين. .	الهمزة المتحركة وما قبلها ساكن
تحقيقها أولاً. .	الهمزة المتحركة وما قبلها متحرك
الهمزة إن لم تكن أولاً:	همزة يستهزئون
إذا كانت ساكنة وما قبلها متحرك	تحقيق الهمزتين المجتمعتين
إذا كانت متحركة وما قبلها ساكن	
إذا كانت متحركة وما قبلها متحرك	
همزة يستهزئون	
اجتماع الهمزتين في كلمتين. .	
اجتماع الهمزة وأحرف العلة. .	
حكم اسم الفاعل من الهمزة. .	
جلب همزة الوصل. .	

بعد المقارنة يتبين أن وجه التشابه والتماثل كبير جداً في أسمائها، غير أن شرح الشافية امتاز بالاتساع في البيان، والشرح والتمثيل، لكونه كتاباً متخصصاً لشرح نص صرفي سابق، أما أمالي المرزوقي فهي مجموعة أمال ألقاها في دروسه العامة.

الخاتمة:

بعد هذه القراءة السريعة لمخطوطة أمالي المرزوقي، ولمباحثها الصرفية الخاصة، يمكننا القول، بأننا أمام عالم صرفي لا يقلّ علماً أو فكراً أو تنظيماً عن أبرز علماء الصرف العرب، ولكن شهرته الأدبية النقدية غطت على معالم شخصيته اللغوية الأخرى، وعدم نشر أمالية إلى أيامنا هذه أسهم في عدم شهرته في هذا الميدان.

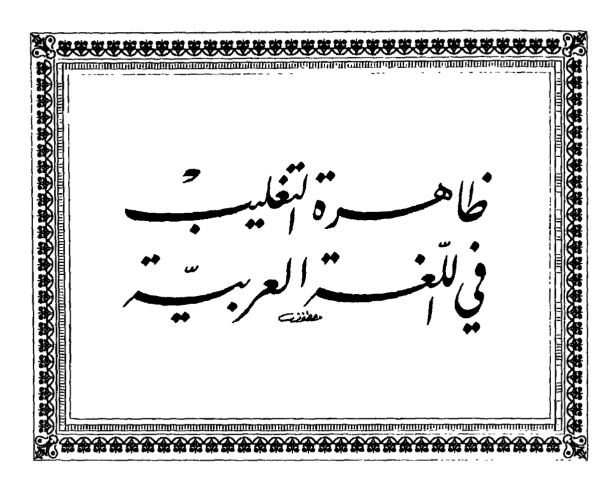
آمل أن أكون قد وفقت إلى بيان هذا الجانب لدى أبي علي المرزوقي رحمه الله تعالى.

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين.

مصادر البحث

- **أعيان الشيعة**، السيد محسن الأمين (بيروت، 1986).
- **إنباه الرواة على أنباء النحاة**، للقفطي تحقيق: محمد أبو الفضل (القاهرة، 1986).
- **بغية الوعاة** للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل (القاهرة، 1964).
- **تاريخ الأدب العربي**، بروكلمان، ترجمة: عبد الحليم النجار (القاهرة، 1977).
- **التبصرة والتذكرة**، للصيمري، تحقيق: د. فتحي أحمد (مكة المكرمة، 1982).
- **تفسير البحر المحيط**، لأبي حيان ط (بيروت، 1983).
- **الخصائص لابن جني**، تحقيق محمد النجار (بيروت 1952، 1956).
- **دقائق التصريف للمؤدب**، تحقيق: د. حاتم الضامن وآخرين (بغداد: 1987).
- **ديوان حسان بن ثابت** طبعة دار صادر.
- **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)** تحقيق أحمد عبد الغفور (بيروت 1956).
- **شرح ديوان الحماسة للمرزوقي**، تحقيق أحمد أمين وهارون (بيروت 1991).
- **شرح شافية ابن الحاجب للرضي**، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين (بيروت 1975).
- **شرح الملوكي في التصريف لابن يعيش**، تحقيق د. قباوة (حلب 1973).
- **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلام (حيدر آباد، 1976).
- **الكتاب**، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة 1975).
- **لسان العرب لابن منظور** طبعة دار المعارف بالقاهرة.

- **مختصر في شواذ القرآن**، لابن خالويه (القاهرة مكتبة المتنبي).
- **معجم الأدباء** لياقوت طبعة دار إحياء التراث، بيروت.
- **معجم المؤلفين**، عمر كحاله (بيروت، لا، ت).
- **الممتع في التصريف**، لابن عصفور، تحقيق د. قباوة (طرابلس، تونس 1983).
- **المنصف في شرح تصريف المازني**، لابن جني تحقيق د. إبراهيم مصطفى (القاهرة، 1954).
- **منهج أبي علي المرزوقي في شرح الشعر**، أ. الطاهر حمروني (الجزائر، 1985).



أ. عبد الله الأسطى

لقد كانت ظاهرة التغليب في اللغة العربية تفرض نفسها على الرغم من عدم تناولها باهتمام يليق بأهميتها، وبصورة ملحوظة، وذلك من قبل العلماء، سواء أكان ذلك من القدامى أم المحدثين، ولا سيما اللغويين منهم؛ وحتى يأخذ هذا الاهتمام طريقه بشكل متسع ومطابق لوجود ظاهرة التغليب، التي ظل بابها فسيحاً يشمل ميادين واسعة في فروع اللغة، (اللغوية والأدبية والبلاغية) وقد تناوله علماء البلاغة تناولاً عادياً، فلم يولوه ما يحظى به من الشرح الوافي الذي يضفي عليه شمولية في آفاقه، فكان حديثهم عند مادته البلاغية محدودة دون إبرازه ودون خروجه إلى حيّز الوجود كما هو الحال في فروع اللغة العربية الأخرى، فاختصروا في تآليفهم على التنويه له، خاصة أثناء

حديثهم عن المسند، والأنواع البلاغية الأخرى[1]. فاهتمام العلماء كان يدور في مجال المسائل ذات الصبغة اللغوية المحدودة والتي تُعنَى بالمعنى دون التعمق إلى الجانب الصرفي، من حيث الإعلال والإبدال، والجانب الإعرابي من حيث الحركات الإعرابية والإبانة والإفصاح عنها، لذلك كانت ظاهرة التغليب من المسائل المهمة في هذه الأبواب[2]. كما هو في تغليب المذكر على المؤنث، وأحد المفردين، ومن ذلك تغليب العاقل على غير العاقل، وتغليب ضمير المخاطبة على ضمير الغائب، وغير ذلك من هذه المسائل التي تشمل عدة أنواع. وفي القرآن الكريم، يظهر فيها موضوع التغليب واضحاً جلياً ومثله في الأحاديث والشعر والنثر، إلا أن الاستشهاد بالقرآن أولى.

فقد شمل الحديث عن الآيات التي فيها جوانب بلاغية مجازية، إذ أن التغليب يعتبر من المجاز، وتحدث علماء العربية عن مسألة التغليب إلا أن ذلك كان يميل إلى الاقتضاب، أكثر من الشمول، والشرح للتوسع في إبراز هذا الجانب الذي يعد ظاهرة ذات مدلول لغويّ واصطلاحيّ.

المعنى اللغويّ:

وهو يدور في فلك القهر والغلبة حسيّاً ومعنويّاً، فإنّ مادة غلب من باب (فعّل تفعيلاً) وقد جاء في لسان العرب لابن منظور «تغلّب» على بلد كذا استولى عليه قهراً، وغلّبته أنا عليه تغليباً[3]. وجاء في كتاب (العين) للخليل بن أحمد الفراهيديّ: «غلّبت» ـ فغلّب غَلَبَ يَغْلِبُ غَلَباً وغَلَبةً. . . وهي ألفاظ الغلبة واسم المغلّب، والمغَلّب قد يكون المفضّل على غيره، والأغلب: الغليظ الشديد القصرة، وأسد أغلب، وقد غلب غلَبَاً، يكون من داء أيضاً، وهضبة غلْباء، وعِزّة غلباء، وتَغْلِبُ، كانت تسمّى الغلباء،

(1) شرح التلخيص، لفرج الله زكي الكردي 4 ـ 473 القاهرة.

(2) التغليب في العربية د. عبد الفتاح الحموز من 11 الأردن ط 1 سنة 1993.

(3) 1 ـ 652 (مادة غلب) سنة 1968 بيروت.

واغلولب العشب في الأرض إذا بلغ كل مَبْلَغ[4]. هذا باختصار، ومما لا شك فيه أن اهتمامات العلماء القدامى بهذا الجانب، ربما كانت ليست بشاملة، لحرصهم على تدوين اللغة.

من شفاه الأعراب، الذين لم يسمع عنهم كثيراً، فيما تكلموا به عن ظاهرة التغليب، أو لعلّها كانت غير واضحة، كما هو الحال فيما بعد عندما رحبت ميادين اللغة العربية، ولذلك كانت ظاهرة التغليب أكثر وضوحاً فيما بعد، والتي تدور معناها اللغويّ حول الغلبة والقهر، وهي غلبة حسية، ومعنويّة، وقد كثر الجانب الحسيّ في البيئات التي اتسمت بذلك وانتشر في الاستيلاء، والقهر، والغلبة والتفضيل[5] ولا يخلو عصرنا هذا من ذلك المعنى.

المعنى الاصطلاحي:

أمّا المعنى الاصطلاحيّ لكلمة (التغليب) فقد جاء (التغليب) في اللغة إيثار أحد اللفظين على الآخر، في الأحكام العربية إذا كان بين مدلوليهما علقة أو اختلاط، كما في (الأبوين) الأب والأم، وفي (المشرقين) المشرق والمغرب، والقمرين، أبي بكر وعُمَر[6].

وقد برز المعنى اللغويّ في المعجمات اللغوية القديمة أكثر منه في الحديثة، وقد جاء في كتاب (التعريفات) للجرجاني: «هو ترجيح أحد المعلومين على الآخر، وإطلاقه عليهما، وقد قيّدوا إطلاقه عليهما للاحتراز عن المشاكلة[7].

ويُعَدُّ التغليب من باب المجاز؛ لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له:

---

(4) 4 ـ 425 بغداد، وينظر كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني القاهرة سنة 1975، جمهرة اللغة لابن دريد 1 ـ 318، تهذيب اللغة للأزهري 8 ـ 138، أساس البلاغة للزمخشري ص 683.

(5) ينظر لسان العرب 1 ـ652، وتاج العروس تحقيق عبد الكريم الغرباوي الكويت 1967 (مادة غلب).

(6) المعجم الوسيط 2 ـ 658 (مادة غلب).

(7) ص 62 دار الكتب العلمية ط 1 سنة 1983 بيروت.

«قد عرفت أنه داخل في تعريف المثنى الحقيقي بتعجيم المثل مبنىً ولفظاً، وإن كان معدوداً من المجاز؛ «لأن اللفظ فيه غير مستعمل، كما لا يخفى، واعلم أنه يغلّب أحد المتجاورين، والمتشابهين على الآخر، بأن يجعل الآخر مُسمًّى به ادعاء، ثم يثنى ذلك الاسم قصداً إليهما جميعاً[8] ويعرف بأنه «إعطاء الشيء حكم غيره وقيل ترجح أحد المغلوبين على الآخر، أو إطلاق لفظه عليهما إجراء للمختلفين مجرى المتفقين[9]، فقوله: «إطلاق لفظهما عليهما» هو تغليب نعت أحدهما على نعت الآخر، كأسمرين (الخبز والماء) وتغليب نعتيهما عليهما، لاتفاقهما فيه، كالأحمرين (عصير العنب واللحم).

وجاء في (شروح التلخيص) لزكي الكردي: «التغليب الذي هو أن يعطى أحد المصطلحين، أو المتشابهين حكم الآخر[10].

والتغليب يسمّى ترجيح أحد المعلومين على الآخر[11]..

و (أن يغلّب الأرجح من جهة الفصاحة، أو البلاغة لفظاً أو معنىً[12].

وعلى الرغم من الاختلافات في التعابير اللفظية إلا أنهم يكادون يتفقون في هذا الجانب، في التعريف الاصطلاحي.

وإذا تقدم بنا الأمر قليلاً إلى عصر ابن مالك النحويّ وجدناه يستعمله، قائلاً: «... وليس هذا من التغليب، لأن التغليب هو أن يعمَّ كلا الصنفين بلفظ أحدهما، كقولك الزيدون، والهندات خرجوا. [فواو الجماعة] قد عمت الزيدين والهندات تغلباً للمذكر[13]. وجاء في (رسالة في تحقيق التغليب) لابن

---

(8) (جنى الجنتين) لمحمد أمين فضل الله المحبّي دار الآفاق الجديدة ط 1/ 1981 ص 117.

(9) البرهان في علوم القرآن للزركشي ط 2 القاهرة 3 ـ 302.

(10) شروح التلخيص لزكي الكردي 2 ـ 51.

(11) السابق.

(12) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1986 2 ـ 305.

(13) شرح الكافية الشافية 3 ـ 1991 دمشق.

كمال باشا: «أعلم أن التغليب توسّع في الكلام، شائع في لسان العرب مداره على جعل بعض المفهومات تابعاً لبعض داخلاً تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلّب بحسب الوضع الشخصيّ أو التفرعي، ولا عبرة بالوحدة والتعدد، لا في جانب الغالب ولا في جانب المغلوب. فقد يغلّب الواحد على الواحد، كما في العُمرين، وقد يغلّب التعدّد على المتعدد، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[14] على بعض الوجوه، حيث استعملت (ما) في هذه الآية الكريمة للعاقل وغيره من باب تغليب غير العاقل على العاقل (تغليب الأصنام) على غيرها من العقلاء تحقيراً لها، أو لكثرتها، و «تعليق التذكير باليوم مع أن المقصود تذكير ما وقع فيه من الحوادث الهائلة... أريد به ما يعمُّ العقلاء، وغيرهم، إما لأن كلمة (ما) موضوعة للكل كما ينبىء عنه أنك إذا رأيت شبحاً من بعيد تقول: ما هو؟ أو لأنه أريد به الوصف، لا الذات كأنه قيل: ومعبوديهم، أو لتغليب الأصنام على غيرها تنبيهاً على أنهم مثلها في السقوط، عن رتبه العبودية أو اعتباراً لغلبة عبدتها، أو أريد به الملائكة والمسيح، وعزير بقرينة السؤال والجواب أو الأصنام ينطقها اللّه تعالى، أو تكلم بلسان الحال كما قيل في شهادة الأيدي والأرجل[15].

وقد يغلّب المتعدد على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[16] حيث غلّب جمع الذكور (القانتين) في هذه الآية على جمع الإناث (القانتات) للدلالة على أن طاعة المرأة لم تقصر عن طاعة نظائرها من الرجال الكاملين.

وقد يغلّب الواحد على المتعدد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[17]. غلّب المخاطب في هذه الآية على الغائبين. وإنما الاعتبار

---

(14) سورة الفرقان، الآية 17.

(15) ينظر تفسير أبي السعود 6 ـ 208 القاهرة.

(16) سورة التحريم، الآية: 12.

(17) سورة هود، الآية: 123.

بالنكتة التي تقتضيه، والاختصار نكتة مشتركة بين الأقسام كلّها...»[18].

ويغلب القول بأن مسألة التغليب عند الذين تناولوها أن تكون من باب المجاز اللغويّ المفرد الذي يستعمل لفظة ما في غير ما وضعت له، لتوافر علامة المناسبة بين المعنى المنقول عنه، والمنقول إليه، وقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، أو الأصلي، كاستعمال (الأسد) للدلالة على الشجاعة، واليد في النعمة، عندما يقال: فلان له يد بيضاء عليّ» وغيرهما. ويختصه بعضهم بالمجاز المرسل؛ ليبعده عن الاستعارة التي تختلف عنه بأن علاقتها المشابهة، أما علاقته فغيرها، إذ يدور في فلك عدة علاقات كالكليّة والجزئية والسببيّة والحاليّة، والمحليّة واللازميّة والملزومية والآلية والبدلية[19].

ويتضح أن التغليب يختلف عن المجاز من حيث كونه يشمل ما وضعت له اللفظة المغلّبة، وهو المعنى الحقيقي، وما وضعت له اللفظة المغلّب عليها، وهو المعنى المجازيّ، فيجتمع بذلك المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهي مسألة لا تتوافر فيما يُعَدُّ من باب المجاز العام الذي لا بدّ فيه من معنى عام ثالث يعمّهما، ويحمل (الجرجاني) في حاشية (الكشاف) ذلك على أن المراد معنى واحد تركبّ من المعنيين الحقيقي والمجازي، وتبدو هذه المسألة في شرحه تأويل الزمخشريّ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[20] من حيث كون الإيمان يشمل الإيمانين السالف والمُترقّب، لأن هذا القول محمول على تغليب الموجود على ما لم يوجد. ولذلك جاء فعل الإنزال بلفظ الماضي، «وأمّا التعبير عن الماضي والمترقّب بصيغة الماضي فله وجهان: أحدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد. الثاني: تشبيه مجموع المنزّل بما نزل في تحقُّق النزول، وذلك، لأن بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعاً. وقد أورد على الوجهين لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز، إذ ليس هناك معنى ثالث يعمُّهما معاً؛ حتى يُعَدَّ من عموم المجاز.

(18) رسائل ابن كمال باشا اللغوية ص 39 الرياض عام 1980.

(19) زهرة الربيع للحملاوي ص 133 سنة 1971م القاهرة.

(20) سورة البقرة، الآية: 4.

وأجيب بأن الجمع إنما يلزم إذا كان كل واحد منهما مراداً باللفظ، وها هنا، أريد معنى واحد تركّب من المعنى الحقيقي، والمجازي، ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازاً، ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية، لجواز ألا يكون هناك ارتباط يجعلهما معنى واحداً عُرفاً يقصد إليه بإرادة واحدة في استعمالات الألفاظ[21] قوله: (ويدل عليه) أي على ما ذكر من الوجهين[22].

المشاكلة والتقليب:

يلتقي التغليب والمشاكلة في أن كليهما يُعَدُّ من باب المجاز اللغوي وأنهما يدوران في إطار جعل بعض المفهومات تابعاً لبعض آخر في التعبير عنه بلفظ أحدهما، ويختلفان في: أن التغليب يكمن في التعبير عن المفهومين بلفظ أحدهما، وهو المغلّب، وتناسى لفظ المغلّب عليه على أن دلالته عليهما تكون مركّبة من المعنى الحقيقي للفظة المغلّبة والمعنى المجازي للفظة المغلّب عليها، أمّا المشاكلة فلا بدّ لها من قرينة المجاورة تحقيقاً أو تقديراً، وهي مسألة لا تتوافر في التغليب، ومن المشاكلة التي تعزّزها قرينة المجاورة قول الشاعر[23]:

قالوا: اقترحْ شيئاً نجد لك طبخة: قلت: اطبخوا لي جُبَّة وقميصاً.

فقد عبّر عن خياطة الجبّة والقميص بالطبخ لمجاورته الحقيقية بطبخ الطعام. ومن المشاكلة التي تعزّزها قرينة المجاورة تقديراً، قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[24] إذ عبّر عن الإيمان بالله في هذه الآية الكريمة بصيغته للمشاكلة، على أن قرينة الصحبة، أو المجاورة مقدّرة، وهي وقوع الإيمان في صحبة صبغة النصارى التي يوحى بها بسبب

---

(21) الكشاف للزمخشري - حاشية السيد الشريف الجرجاني 1 - 136، ورسائل ابن كمال باشا اللغوية ص 40.

(22) الكشاف 1 - 136.

(23) زهرة الربيع للحملاوي ص 169، وعلوم البلاغة للمراغي 1 - 3، 302.

(24) سورة البقرة، الآية: 138.

لنزول[25] وهذا المصطلح يكاد يختفي في كتاب سيبويه في بعض مسائل لتغليب التي نجدها فيه، وذلك كالتذكير والتأنيث وغيرهما في قوله: «هذا باب المؤنث الذي يقع على المؤنث والمذكر، وأصله التأنيث[26]، ففي بعض الأبواب من كتاب سيبويه يكاد يختفي التغليب، وذلك نحو تغليب المذكر على المؤنث في باب (حبذا): «زعم الخليل ـ رحمه اللّه ـ أن حبذا بمنزلة (حبّ الشيء) ولكن (ذا وحبّ) بمنزلة كلمة واحدة، نحو (لولا)، وهو اسم مرفوع، كما تقول: (يا ابن عمّ، فالعمُّ مجرور، ألا ترى أنك تقول للمؤنث: حبذا، ولا تقول: حبّذة؛ لأنه صار مع (حبّ)، فصار المذكر هو اللازم؛ لأنه كالمثل»[27]. وغير ذلك من المسائل الأخرى التي لا يتسع المقام لذكرها، والتي يبدو فيها التغليب من غير الإيماء[28].

مسألة التغليب تساير حياة المجتمع العربيّ

إن اللغة العربية ـ دون شك ـ تعتبر وسيلة التفاعل الاجتماعي وهي من وسائل التعبير عمّا في المجتمع من أمور، ولذلك بدأ يظهر رويداً رويداً للتسرب؛ إلى اللغة العربية، والسير في ركب التقدير والتعليل لبعض المسائل التي تكون على غير ما تعوّد به العربي صاحب اللسان القويم والنطق الفصيح، حيث دارت في أفق التغليب كالشهرة، والكثرة والقوة والقرب والبعد. . .

وقد ذكر بعض العلماء أن الغرض من هذه الظاهرة هو الاختصار الذي لا بد من أن تصاحبه نكتة ما تؤدي إلى تغليب لفظه على أخرى، في الحكم أو المفهوم، وهو أمر مشترك: «وإنما الاعتبار بالنكتة التي تقتضيه، والاختصار نكتة مشتركة بين الأقسام كلها. فهو لا بد أن يكتفي في تعين واحد من الوجوه

---

(25) علوم البلاغة ص 302 وزهرة الربيع 169.

(26) الكتاب تحقيق عبد السلام هارون 3 ـ 561 عام 1968ـ 1975.

(27) السابق 2 ـ 180.

(28) السابق 2 ـ 81 4 ـ 387، ينظر (المقتضب) للمبرّد، ص 4 ـ 314، 4 ـ 263، 323، 325، 326، 2 ـ 182 ومعاني القرآن للفراء 3 ـ 209، 2 ـ 257، 3 ـ 33، ومجالس ثعلب ص 249، والخصائص لابن جنّي 2 ـ 411.

المذكورة، بل لا بدّ فيه من مختصّ ومعين، كالتذكير في القمر، والتخفيف في العمر[29]... ومما لا شك فيه أن الاختصار لا يخرج عن إطار التخفيف لفظاً وكتابة وهي مسألة من السمات الطيبة في اللغة العربية الرئيسة، فتبدو في كثير من ألفاظها وتراكيبها اللغوية المختلفة كالحذف النحويّ[30] (الاسم، الفعل، الحرف، الحركة، الجملة)، والإعلال والإبدال، والإدغام والتخلص من التقاء الساكنين، ونقل الحركات، وغيرها من مسائل التخفيف التي تشيع في العربية[31]، إذ تُسدُّ اللفظة في هذه الظاهرة مسدّ اللفظتين المغلَّبة والمغلَّب عليها، فتدّل بذلك على المعنيين الحقيقيّ والمجازيّ، ولكنّ هذا الاختصار يختفي فيما نُعدُّه من باب تغليب حكم على آخر، في لفظة واحدة كبناء (أين) على الفتح، و (أيُّ) على الضم، وحكاية ما يرفع بالواو بها (علامة للرفع) والتأريخ بالليالي[32].

بعض مواضع ظاهرة التغليب

لقد أثرت عوامل عديدة من القدم في حياة المجتمع الذي يعيش ببيئة لغوية معينة، ترجع إلى ما يدور في نفوس الناس، وهو يرجع إلى ما يحكمها من العادات والتقاليد، وشيوع ظواهر الاحتقار لجنس دون آخر، وهو قانون الحكم للأقوى، وبذلك ينعكس على اللغة في مسألة التغليب، فيكون للرجل مكانة ليست متوفرة لدى المرأة منذ الخليقة، وتتفاوت تلك المكانة حسب العصور.

وبذلك سار علماء اللغة العربية في هذا السبيل متأثرين بما حولهم، وما ورثوا من رواسب مجتمعاتهم المتوارثة، فقد عدّوا التذكير أصلاً والتأنيث

---

(29) رسائل ابن كمال باشا ص 39 - 40.

(30) ينظر التأويل النحويّ في القرآن الكريم د. عبد الفتاح الحموز ط 1 الرياض سنة 84، والحذف في المثل العربي عمان ط 1 سنة 1987.

(31) الحمل على الجوار في القرآن الكريم د. عبد الفتاح الحموز ص 61 - 63 سنة 1985 الرياض.

(32) السابق.

فرعاً، ولذلك يكون عندهم الأصل أعلى درجة من الفرع، وهو أهم منه وأنبل، وهي مسألة تغليبيّة، وقد جاء في (شرح المفصّل لابن يعيش)[33]: أن ما يدل على المذكر أصل أن العرب استعملت لفظة (شيء) المذكّرة للدلالة على المؤنث والمذكر، وأن المؤنث يفتقر إلى علامة تأنيث، لتحقيق أمن لبسه إذ لو كان أصلاً لما افتقر إليها كالمعرفة التي تُعَدُّ فرعاً في افتقارها إلى علامة التعريف، أمّا النكرة فلكونها أصلاً فلم تفتقر إليها، ولعلّ ما يعزّز ذلك أيضاً أن العلم المؤنث يُمنع من الصرف، أمّا المذكر فيصرف، ويُعَدُّ الصرف أصلاً والمنع فرعاً، فاختصّ الأصل بالأصل والفرع بالفرع، وفي بعض اللهجات نجد أن المذكر يغلّب على المؤنث مثل: ذراع، يمين، قدم، أرنب، دلو، سوق، ضبُع، عُقاب[34].

وهناك بعض الأسماء المبهمة، فقد عُدّت من المذكرات في اللغة العربية؛ لأن المذكر أصل، والمؤنث فرع، ومن هذه الأسماء: أَحد، دَيَّار، صافر، . . غير، أفضل، وبعض، ويعزّز ذلك الفراء: «فإنّ هذا كلّه يجري مؤنثه على التذكير، فيقال: غيرها قام، ومثلها قام، وبعضهنّ ذهبت، لأن هذه الحروف ليست بمعلومات، فأجرين مجرى مَنْ وكلّ المبهمة التي لا يقصد بها قصدها، فمن أنّث فِعْل شيء من هذا فهو بمنزلة من قال: منهنّ من ذهب، ومنهنّ من ذهبت، فيوجه الكلام إلى معناه، ويترك لفظه[35].

ومثل هذا، أن لفظ الجلالة (اللّه) يُعَدُّ في العربية مذكراً، وهي مسألة تدل على أن المذكر أولى وأشرف من المؤنث، فاختص لفظ الجلالة بالتذكير كما اختص بسمات أخر في العربية، كجواز قطع الهمزة فيه»[36].

ودليل ذلك أيضاً أن تكون الألفاظ التي ليس فيها علامة تأنيث مذكّرة

---

(33) 5 ـ 88 القاهرة، ولكتاب التكملة ص 293، لأبي عليٍّ الفارسي بغداد 1981.

(34) في اللهجات القاهرية والأردنية وغيرهما ـ ينظر أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ص 164 ط 5 القاهرة 1975، وعود إلى التذكير والتأنيث ولوازمه مجمع اللغة العربية الأردني العدد 34 ص 50 عام 1988م.

(35) المذكر والمؤنث ص 664 ـ 675 القاهرة 1978، الأنباري.

(36) لسان العرب لابن منظور (أله).

وهو الأصل منها، وعليه فإن تسمية الإناث بها نحو: عطاف، دعد، جهاد، زينب، اقتدار، وهند. تدل على أن التذكير أشرف وأولى في تلك البيئات اللغوية، وتُعَدُّ قليلة (الألفاظ المؤنثة) والتي سمّي بها ذكور نحو: معاوية، وطلحة، وعطية، خليفة وقتيبة.. فهي بالإضافة إلى سابقتها قليلة، والقول نفسه في تلك الألفاظ المؤنثة تأنيثاً مجازياً، وليس فيها علامة تأنيث، نحو: عقرب، وعناق، وشمس، وقِدْر.. وغيرها، وتلك الألفاظ التي يجوز فيها التذكير والتأنيث نحو: طريق، وبلد، ودرع... وغيرها ويمكن أن تكون تسمية الإناث بأسماء الذكور الخاصة من باب التَّيَمُّن والتفاؤل، أو من باب التنبيه على معاملة الأنثى معاملة الذكر في هذه المسألة وغيرها.

وقد دلت بعض الأسماء على الذكورية مثل التسميات المعاصرة مُدَلَّل علماً لأنثى، ولقد نصّ علماء العربية على أن كل ما يُعرف أمذكّر هو أم مؤنث ممّا لا يلد ولا يبيض ـ حقه التذكير، لأنه الأصل نحو: إسرافيل، وميكائيل، وجبريل...[37] وكذلك أسماء الشهور القمرية تُعَدُّ مذكرة عدا الجمادَيَيْنِ[38].

وينطبق ذلك على أسماء أيام الأسبوع، من حيث عدُّ: السبت والأحد والخميس مذكرات، والثلاثاء والأربعاء والجمعة مؤنثات؛ لتوافر علامة التأنيث، أمّا (الاثنين) فمذكر لخلوه من علامات التأنيث على الرغم من أنه مثنى لفظاً[39]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّه يطالعنا أن العرب كانوا يفخرون بكثرة أبنائهم، وتعتزّ القبيلة بعدد رجالها، ودائماً نجدهم يغلّبون الكثرة عن القلة، الأمر الذي يجعل القبيلة ذات العدد القليل مهدّدة بالغزو الذي يحصل فيه كثير من الأعمال الخارجة عن نظام القبيلة وسيادتها، ولكن على الرغم من ذلك الغزو، قد تغلّب القبيلة الصغيرة على القبيلة ذات الكثرة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[40].

(37) المذكر والمؤنث للمبرّد ص 108.

(38) المذكر والمؤنث لأبي بكر الأنباري ص 223، والفراء ص 104.

(39) المذكر والمؤنث للأنباري ص 220 وينظر لسان العرب (ثنى).

(40) سورة البقرة، الآية: 249.

وموضوع الكثرة والقلة موجود في المسائل العربية(41).

بعض نماذج من ظاهرة التغليب

1 ـ التقديم والتأخير: وذلك مثل تقديم الحركة الإعرابية، كنقل حركة ضمير الغائب في (ضَرَبَه) إلى الباء بعد حذف حركتها في الوقف (ضربُه)(42)، ويكون ذلك كثيراً في الضرورات الشعرية، ـ سيأتي الحديث عن بعضها ـ إن شاء اللّه ـ ومن نقل الحركة الإعرابية قول أوس(43):

لنا صَرْخةٌ ثم إسكاتةٌ: كما طرّقتْ بنفاسٍ بكُرْ

أي (بكْرُ)(44)، وكذلك في (الفصل بين المتضايفين بالظرف) كما في قول أبي الرُّمة(45):

كأنَّ أصوات ـ من إيغالهنَّ بنا ـ أواخر الميس أصوات الفرارِيج

أي: كأصوات أواخر الميس من إيغالهنَّ بنا أصواتُ الفرارِيج. والفصل بينهما بالجار والمجرور قول دُرْني بنت عَبعبة(46):

هما أخوا في الحرب مَنْ لا أخا لَهُ إذا خاف يوماً نَبْوَةً فدعاهما.

أي: هما أخوا مَنْ لا أخا له في الحرب، وغير ذلك كثير». .

في الضرورات الحسنة(47) ومن الفصل الذي لا يجيز أكثر النحويين القياس عليه، الفصل بغير ما مرّ كالمفعول به، كقول الشاعر(48):

فزججتُها بمزَجَّةٍ زجّ القَلوصَ ـ أبي مزادة

---

(41) النظير في العربية من حيث الإعداد به وعدمه المجلة العربية للعلوم الإنسانية المجلد 10 العود 38 سنة 1990 الكويت د. عبد الفتاح الحموز.

(42) ضرائر الشعر لابن عصفور ص 187.

(43) السابق 189، والصحاح للجوهري (نفس).

(44) القلب المكاني في العربية د. عبد الفتاح الحموز ـ عمان ص 7 سنة 1980.

(45) الضرائر الشعرية لابن عصفور ص 191، والمخصص لابن سيده 11 ـ 203.

(46) الضرائر الشعرية ص 192، والإنصاف في مسائل الخلاف لابن جني 2 ـ 405.

(47) الضرائر الشعرية 194.

(48) السابق 196 والإنصاف 2 ـ 427 لابن الأنباري 1961.

أي: زجّ أبي مزادة القلوص، ولعلّ ما يعزّز هذا الفصل قراءة ابن عامر: «وكذلك زُيّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائهم»[49] على الرغم من عَدِّ البصريين إيّاها من باب وهم القارىء وَوَهْي القراءة[50]. وغير ذلك من الشواهد في الشعر العربي فُصل فيها بينهما بغير الجار والمجرور، أو الظرف، كالمفعول به[51]، والذي لا يتسع سرده.

2 ـ **التوابع**: جاء في كتاب (الأشباه والنظائر في النحو) للسيوطيّ: «إذا اجتمع الحمل على اللفظ والحَمْل على المعنى بُدىء بالحمل على اللفظ، وعُلِّل ذلك بأن اللفظ هو المشاهد المنظور إليه، وأمّا المعنى فخفيٌّ راجع إلى مراد المتكلم، فكانت مراعاة اللفظ والبداءة بها أولى، وبأن اللفظ مقدّم على المعنى؛ لأنك أول ما تُسمع اللفظ، فتفهم معناه عقبه، فاعتبر الأسبق، وبأنه لو عكس لحصل تراجع؛ لأنك أوضحت المراد أولاً، ثم رجعت إلى غير المراد[52]... ويفهم من ذلك أنه إذا اجتمع الحمل على المعنى، والحمل على اللفظ بدىء بالحمل على اللفظ؛ لأن اللفظ هو المشاهد المنظور إليه، أي يغلّب اللفظ على المعنى إذا اجتمعا.

وممّا يُعَدُّ من التوابع (المعطوف) الذي يشمل:

أ ـ **العطف على المعنى**: لعلّ تسميته بالعطف على متوهّم أولى، لأن المعطوف عليه يكون فيه متوهّماً، أو متصيّداً ممّا قبله. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[53] بحذف النون، على أن المصدر المؤول من (أن) المضمرة وما في حيزها ـ معطوف على آخر متصيّد أو متوهّم من الكلام قبله أي: ليكن قتالٌ أو إسلامٌ.

ب ـ **العطف على الموضع**: وفيه للنحويين مذاهب، وهو العطف على

(49) سورة الأنعام، الآية: 137.
(50) السابق 2 ـ 427 ـ 436، ضرائر الشعر ص 98.
(51) السابق 197.
(52) 1 ـ 189.
(53) سورة الفتح، الآية: 16.

موضع (إنَّ) منها أن هذا العطف مقيّد بتمام الخبر، وهو مذهب البصريين، ولعل ذلك يعود إلى أن اسم (إنَّ) يكون عاملاً في الخبر، والقول نفسه في المعطوف عليه، كقولنا: إنّك وزيد قائمان، إذ يعمل في الخبر (قائمان) عاملان، لو أجيز هذا العطف؛ لأن (زيد) يُعَدُّ مبتدأ على مذهبهم، أمّا الكوفيون فلهم في ذلك مذهبان، مذهب الكسائيّ، الذي يكمن في إجازة هذا العطف بلا قيد، ومذهب الفرّاء المقيد بعدم ظهور أثر (إنّ) في اسمها، كقولنا: إنّك وزيدٌ ذاهبان[54]. وممّا احتجوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾[55] على أن (والصابئون) معطوف على موضع اسم (إنّ)، وهو الرفع، وفي هذه المسألة خلاف مبسوط في مظانّه المختلفة[56]، فالعطف على الموضع قد غُلّب على اللفظ، على الرغم من أن الإيماء إليه بيّن. ومن ذلك العطف على موضع المنادى ـ كما ـ في قراءة السبعة:

﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾[57] بالنصب على أن (والطيرَ) معطوف على موضع المنادى (جبالُ)، فيكون فيه تغليب العطف على الموضع على العطف على اللفظ مع الإيماء إليه[58]. ومن العطف على اللفظ قولنا: «يا زيدُ وبِشْرُ، بضم (بشرُ) عطفاً على لفظ (زيدُ)، لا غير؛ فغُلِّب العطف على اللفظ على العطف على الموضع مع الإيماء إليه[59].

جـ العطف عى الجوار: يكون المعطوف تابعاً للمجاور له مجاورة مباشرة في اللفظ وفي المعنى لغيره[60]، ومن ذلك قراءة ابن كثير وأبي عمرو ابن العلاء وحمزة وغيرهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

(54) التأويل النحويّ في القرآن الكريم ص 1234 د. عبد الفتاح الحموز.

(55) سورة المائدة، الآية: 69.

(56) التأويل النحويّ في القرآن الكريم ص 1234، وحاشية الصبان 1 ـ 284.

(57) سورة سبأ، الآية: 10.

(58) حاشية الصبان 3 ـ 149 القاهرة، ضياء السالك محمد البخار 3 ـ 259.

(59) السابق.

(60) الحمل على الجوار في القرآن الكريم د. عبد الفتاح الحموز ص 50.

﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[61] بجر (وأرجلِكم) على أنه معطوف على مجاوره (برؤوسكم) في اللفظ، وعلى(وجوهكم وأيديكم) غير المجاور في المعنى، فغلّب العطف على لفظ المجاور على العطف على غيره قبله، على الرغم من أنه من حيث المعنى هو معطوف عليه[62].

ومن ذلك أيضاً القراءة الشاذة: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[63] بخفض (ورسولِهِ) عطفاً على المجاور لفظاً في أحد التأويلات، وغير ذلك من الشواهد القرآنية، وغيرها من الكلام العربي نظمه ونثره[64].

3 ـ **النعت المجرور على الجوار**: من ذلك قول العرب: هذا حُجْرُ ضبٍّ خربٍ على أن جرّ (خَربٍ) الذي تقتضيه مجاورته لِـ (ضبّ) قد غلّب على رفعه الذي يقتضيه المعنى واللفظ، مع الإيماء إلى ما غلّب عليه، وهو الرفع على النعت لِـ (جُحرٍ)[65] وغير هذا كثير[66].

4 ـ **النعت المقطوع**: مثل قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[67] برفع (لا شرقية ولا غربية) على النعت المقطوع الذي يتبع موصوفه في المعنى، إذ غلّب فيه القطع في اللفظ على الإتباع في اللفظ والمعنى مع الإيماء إليهما[68] وهذه القراءة شاذة وهي كقراءة نافع وغيره ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾[69]، برفع (عالمُ)

---

(61) سورة المائدة، الآية: 6.
(62) السابق.
(63) سورة التوبة، الآية: 3 .
(64) الحمل على الجوار في القرآن الكريم 50.
(65) السابق 47.
(66) السابق، 47 ـ 34، 50.
(67) سورة النور الآية: 35.
(68) المبتدأ والخبر في القرآن الكريم د. عبد الفتاح الحموز ص 174.
(69) سورة المؤمنون، الآية: 91 ، 92 .

وقراءة ابن محيصن الشاذة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[70] برفع (العظِيمُ) على النعت المقطوع[71]، وغير ذلك كثير في الشواهد القرآنية وغيرها.

5 ـ نعت المنادى المبنيّ على ما يرفع به: وهو تغليب إتباع اللفظ في مثل قولنا: أيُّها المسلمُ على أن (المسلمُ) صفة لـ (أيُّ) وصلة نداء ما فيه (أل) في اللفظ وجوباً عند جمهور النحويين؛ لأن هذه الصفة المعرفة هي المنادى المقصود في الحقيقة. ومثله في صفة اسم الإشارة المنادى، إذ يجب فيها الإتباع في اللفظ، نحو: يا هذا المسلمُ، ويا هذه المسلمةُ؛ لأنها المقصودة في الحقيقة، في هذا الأسلوب، أو: يا يّهذا المسلمُ، على أن اسم الإشارة صفة لِـ (أيُّ)، والمعرّفة بـ (أل) صفة له[72] ومنه ما يجوز فيه الإتباع لفظاً ومحلاً. نحو قولنا: يا زيدُ الحسنُ الوجهِ، بالنصب حملاً على الموضع، والرفع حملاً على اللفظ ويا جمالُ العاقلُ، بالنصب والرفع.

6 ـ الضرورات الشعرية: تعتبر الضرورات الشعرية المختلفة هي من باب تغليب لفظة على أخرى، أو حركة أخرى، أو غيرهما، ليستقيم الوزن الشعري مع الإيماء إلى ذلك المغلّب عليها التي تُعَدُّ أصلية، وربما عدّ ذلك من باب المناسبة (مناسبة استقامة الوزن)[73]..

أ ـ منها زيادة حركة، كما في قول رؤبة[74]:

وقاتم الأعماق خاوي المُخْتَرَق مشتبه الأعلام لمّاع الخَفَق

على أن فتحة (الخَفَق) زِيدت للضرورة الشعرية اتّباعاً لفتحة الخاء، وزيادة حرف كما في قول النابغة[75]:

---

(70) سورة النمل، الآية: 26.

(71) التأويل النحويّ في القرآن الكريم ص 166.

(72) ضياء السالك 3 ـ 260.

(73) ضرائر الشعر لابن عصفور ص 17، 18.

(74) السابق.

(75) السابق 22 ـ 25.

فلتأتينّك قصائدٌ وَلتَدَفَعَنْ جيشاً إليك قوادِم الأكوارِ

على أن (قصائد) زيد التنوين فيها للضرورة الشعرية وهي ممنوعة من الصرف. وقول الأحوص[76].

سلامُ اللّه يا مطرٌ عليها وليس عليك يا مطرُ السلام

على أن الاسم المنادى المبنيّ نوّن. وهو (يا مطرٌ).

ومنه حذف الحركة كما في قول الأخطل[77]:

وما كلُّ مغبونٍ ولو تلْفَ صَفْقُه يراجعُ ما قَدْ فاتَهُ بردادِ

على أن الأصل (سَلَف). وغير ذلك كثير[78].

7 ـ البناء والمنع من الصرف:

أ ـ البناء: وذلك يتمثل في منع الحركة البنائية، الحركة الإعرابية من الظهور على حرف الإعراب، فيما عُدّ مبنيّاً من الأسماء والأفعال، يمكن حمله على تغليب هذه الحركة على الأخرى مع الإيماء إلى ذلك المغلَّب عليها، وذلك مثل: أسماء الاستفهام، والشرط، والأسماء الموصولة ما عد (أيّ) التي تهرب إلا إذا حذف صدر صلتها، وذلك على مذهب (سيبويه)، والمنادى المفرد علماً ونكرة مقصودة، واسم (لا) النافية للجنس المفرد (غير المضاف، أو الشبيه به)، وأسماء الإشارة، وما ركّب تركيباً مزجيّاً نحو: أحد عشر، وأضرابها، مثل: بيتَ بيتَ وصباحَ مساءَ، وحيص بيصَ، وبين بين، وغيرها مما رُكّب هذا التركيب من الأحوال والأسماء والظروف، وما بنى من أعلام الإناث في لغة أهل الحجاز نحو: حذامِ، وقطامِ، ورقاشِ وغيرها[79].

والظروف التي تُبنى بقيود نحو: حينَ وأمسِ، ويومَ وغيرها، والأفعال المضارعة المبنية على الفتح؛ لاتصالها بإحدى نوني التوكيد اتصالاً مباشراً،

---

(76) السابق 26.

(77) السابق 84.

(78) السابق 88، 89، 91.

(79) التعادل في العربية د. عبد الفتاح الحموز ص 45 ـ 55، 175.

وعلى السكون لاتصالها بنون النسوة. . .

ب ـ **المنع من الصرف**: حيث يغلّب فيه الفتحة على الكسرة في الجر؛ لتحقيق التعادل مع غيره من المصروفات التي تُعَدُّ نظيرة له[80] وذلك من سلمت على أحمدَ.

8 ـ **التغليب اللغوي**: نحو ضم الباء في (لا يَسْبُقُونَهُ) في قوله تعالى: **(بل عبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبُقُونَهُ بالقول)**[81] بضم الباء. ويتبيّن لنا في هذا الأسلوب العربيّ تغليب ضم العين على كسرها، أو فتحها، أياً كان الفعل المضارع ما عدا ما استثني إذ يغلّب فيه الكسر على غيره، وهو تغليب طريف مستغرب عند ابن جني: «وفَصْل للعرب طريف وهو إجماعهم على مجيء عين مضارع (فَعَلْتُهُ) إذا كان من (فاعَلَني) مضمومة البتّة، وذلك نحو قولهم: ضاربني، فَضَرَبْتهُ، اضرُبُهُ، ولعلّ التغليب هذا يعود إلى أن الضم أقوى الحركات، وأن المغالبة أسلوب يدور، في فلك الغلبة والقهر والسيطرة، فأعطى ما يناسب هذا المعنى، ويلائمه، ويؤكده، وهو تغليب قريب ممّا طالعنا به ابن جني: «وعلّته عندي أن هذا الموضع معناه الاعتلاء والغلبة، فدخله بذلك معنى الطبيعة والنحيزة التي تَغْلِبُ، ولا تُغلَب، وتلازم ولا تفارق، وتلك الأفعال بابها (فَعُل يَفْعُل) نحو: فَقُهَ يَفْقُهُ، إذا أجاد الفِقه، وعَلُم يَعْلُم إذا أجاد العلم[82]. . .

أ ـ **الحضور والغياب**: يُعَدُّ أخصّ الضمائر العربية الثلاثة ضمير المتكلم فهو أعرفها وأعلاها، وأوسطها المخاطب، وآخرها الغائب ولذلك يُغلّب الأخصّ في هذه المسألة على غيره[83]، فيغلّب المتكلم والمخاطب على

---

(80) ضياء السالك للبخار 3 ـ 293، الأشباه والنظائر للسيوطي 1 ـ 211 ينظر النظير في العربية من حيث الاعتداد به وعدمه مجلة العلوم الإنسانية الكويت د. عبد الفتاح الحموز عدد 38 ص 149.

(81) سورة الأنبياء، الآية: 27، ينظر البحر المحيط لأبي حيّان النحويّ 6 ـ 307، والمغني في تصريف الأفعال، لعضيمة ص 151.

(82) الخصائص لابن جنيّ 2 ـ 225.

(83) همع الهوامع للسيوطي 1 ـ 216.

الغائب، كقولنا: أنا ومحمود تناقشنا، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[84] على أن أنتم ضمير المخاطبين غُلّب على (قومٌ) الغائبين في قوله (تجهلون)، وقوله: ﴿اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم﴾[85]، على أن المخاطب غُلّب (فَمَنْ) في (جزاؤكم)، وغيرهما كثير.

10 ـ القرب والبعد مكانياً وزمانياً: وذلك نحو الآيات والأحاديث التي تحث على رعاية حقوق الجار المختلفة كقوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾[86]، وقوله: ﴿وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا﴾[87] ومثله دعوة الرسول ﷺ إلى احترام الجار والتقيّد بما له من حقوق في قوله: ومثله «**لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه**»[88]، وحديث عمر بن الخطاب (رضي)، قال لحفصة: «لا يغرّك أنْ كانت جارتك هي أوسم وأحبّ إلى رسول اللّه ﷺ منك»[89]، وقالت العرب: «قد يُؤخَذُ الجار بذنب الجار»[90]، ففي ذلك تغليب للقرب من البعد مكانياً.

أمّا البعد والقرب زمانياً فنحو الاعتداد بالقديم غالباً كما هو الحال في الاعتزاز بالقديم المتمثل في أن كثيراً من النحويين ـ مثلاً ـ المتأخرين والمحدثين يعدُّون كل ما ورثناه عن النحويين القدامى، كالخليل بن أحمد، وسيبويه وأبي علي الفارسيّ وابن جني، والمبرّد. . . وغيرهم من آراء نحوية أو صرفية ـ من باب ما لاتصحُّ مخالفته أو تغليطه، والقول نفسه في الشعراء

---

(84)، (85) سورة النمل 55، والإسراء 63.

(86) سورة النساء، الآية: 36.

(87) سورة الأنفال، الآية: 48.

(88) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير.

(89) السابق 1 ـ 313.

(90) مجمع الأمثال للنيسابوري 2 ـ 109 1 ـ 312 بيروت 1955.

القدامى، ولعلّ ما يعزّز ذلك قول أبي عمرو بن العلاء في شعر الإسلاميّين أو المتقدمين، كجرير والفرزدق: «لقد حَسُنَ هذا المولّد حتى لقد هَمَمتُ أن آمر صبياننا برواية شعره»[91].

11 ـ الخفّة والثقل: إنه من الأمر الطبيعيّ أن تميل النفس البشرية إلى ما لا يكلّفها عنتاً ومشقة من الأمور، وتنفر مما يبدو ثقيلاً لا يطاق، وتبدو المسألة، بيّنة في كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[92] وقولـه: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[93] و﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾[94] و ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[95]... وغير ذلك كثير من مسائل ظاهرة التغليب لا يتسع المقام لسردها.

إن ظاهرة التغليب في اللغة العربية ظاهرة موجودة تتضمن العديد من ميادينها، على الرغم من أنها ظاهرة، أو مسألة لم تحظ بالاهتمام البالغ عند القدامى، أو المحدثين، كما حظيت المسائل النحوية والصرفيّة الأخرى، التي انفردت بأبواب عديدة، وفصول مختلفة في مظان العلماء المنتشرة في مكتبات العالم، حافلة بالشرح والتفصيل والتبويب وغير ذلك، ولكن على الرغم من كل ذلك حظيت ظاهرة التغليب بشيء من التناول فقد ثبت أن بعض العلماء قد خاضوا فيها وشملوها بالاهتمام، وذلك مثل: ابن كمال باشا في رسالته الصغيرة (رسالة في تحقيق التغليب) وتمت الإشارة إليها، كذلك السيوطي، وابن هشام، الانصاري والزركشي، وغيرهم من القدامى الذين أولوا اهتماماً بهذه الظاهرة، فاختصوها بأبواب وفصول، وميّزوا الحديث فيها في تآليفهم، على الرغم من أنهم يتفاوتون في ذلك.

أما من حيث الأهمية فلا تقل هذه الظاهرة أهمية عن غيرها من المسائل

---

(91) ينظر إتحاف الأمجاد فيما يصحّ به الاستشهاد للألوسي ص 68 بغداد سنة 1402.

(92) سورة الأنعام، الآية: 152، الأعراف 42، المؤمنون 62، البقرة 233، 286، الطلاق 7.

(93) سورة البقرة، الآية: 178.

(94) سورة التوبة، الآية: 41.

(95) سورة الأنفال، الآية: 66.

النحوية والصرفية خاصة، والمسائل المرتبطة باللغة، عامة، فهي تزود القارىء بما يمكن إخضاعه لسلطانها من مسائل نحوية ولغوية وشعرية وغيرها، وإنْ كان ذلك قليلاً، وتكمن قلّتها، في أنّها في الغالب تدور في فلك الحركة الإعرابية والبنائية خاصة، ومهما يكن من أمر فلا يستغنى عنها في المواضع المختلفة، ومن خلال ظاهرة التغليب يفهم القارىء ما غلّب على غيره مما هو على خلاف القياس المشهور، وهي ربما قد تناستها المظانّ النحوية والصرفية، وهي أيضاً تزوّد القارىء بأهم مسوغات مسألة التغليب، ودواعي المصير إليها، وبالإضافة إلى ذلك فهي ظاهرة اجتماعية لغوية للمجتمع، بما فيه من عادات وتقاليد وأعراف، ومعتقدات، فيظهر فيها تغليب حكم على آخر: وغير ذلك.

ومما لا شك فيه أن المجتمع العربي والمسلم كان ولا يزال يتناول هذه الظاهرة، وينعكس ذلك على اللغة المستعملة، وهي حيّة تنمو كما ينمو الكائن الحي عبر العصور، ولا بد أن يؤثر ذلك في اللغة، لأنها تعد المرآة العاكسة للصورة الصحيحة لحياة الأمة، إنها مرآة تبدو على وجهها حال الأمة، وما هي عليه من ثقافة ورفعة وازدهار أو جهل وانحطاط، فإن كانت جزلة وصحيحة تُنبىء عن إنسان واعٍ مثقف ملم بجوانب لغته ذات الميدان الرحب.

مراجع البحث

1 ـ إتحاف الأمجاد فيما يصح به الاستشهاد، للألوسيّ بغداد سنة 1982.

2 ـ أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ـ القاهرة سنة 1975.

3 ـ أساس البلاغة للزمخشري بيروت عام 1965.

4 ـ الأشباه والنظائر للسيوطيّ القاهرة سنة 1975.

5 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري مصر سنة 1961.

6 ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي القاهرة ط 2 سنة 1972.

7 ـ البحر المحيط في العربية لأبي حيان مطابع النصر الحديثة (بلا تاريخ طبع).

8 ـ التعادل في العربية، عبد الفتاح الحموز ـ مؤتة للبحوث والدراسات ـ المجلد السادس العدد 2 سنة 1991.

9 ـ التغليب في اللغة العربية عبد الفتاح الحموز عمان ط 1 سنة 1993.

10 ـ التأويل النحويّ في القرآن الكريم، عبد الفتاح الحموز ط 1 الرياض سنة 1984.
11 ـ التعريفات للجرجاني دار الكتب العلمية ط 1 سنة 1983 بيروت.
12 ـ تاج العروس للزبيدي الكويت 1967.
13 ـ تفسير أبي السعود محمد بن محمد العمادي القاهرة.
14 ـ تهذيب اللغة للأزهري القاهرة سنة 1964.
15 ـ جنى الجنتين في تمييز نوعي المثنيين للمحبيّ دار الأمان ط 1 سنة 1981م.
16 ـ جمهرة اللغة لابن دريد بغداد (بلا تاريخ طبع).
17 ـ الحذف في المثل العربي. عبد الفتاح الحموز ط 1 ـ 1987 الرياض.
18 ـ الحمل على الجوار في القرآن الكريم. عبد الفتاح الحموز الرياض 1985.
19 ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني القاهرة (بلا تاريخ طبع).
20 ـ الخصائص لابن جني بيروت دار الهدي للطباعة والنشر (بلا تاريخ طبع).
21 ـ رسائل ابن كمال باشا ـ الرياض سنة 1980.
22 ـ زهرة الربيع في المعاني والبيان والبديع للحملاوي القاهرة 1971.
23 ـ شرح التلخيص لفرج اللّه زكي الكردي القاهرة (بلا تاريخ طبع).
24 ـ شرح الكافية للرضي دمشق 1991.
25 ـ الصحاح للجوهري ـ بيروت دار العلم للملايين (بلا تاريخ طبع).
26 ـ ضرائر الشعر لابن عصفور ط 1 سنة 1980 (بلا مكان طبع).
27 ـ ضياء السالك على أفصح المسالك. للنجدي عثمان سنة 1981 (بلا مكان طبع).
28 ـ ظاهرة القلب الكافي في العربية. عبد الفتاح الحموز ط 1 سنة 1980.
29 ـ علوم البلاغة ـ للمراغيّ.
30 ـ عود إلى التذكير والتأنيث ـ مجمع اللغة العربية الأردن 1988.
31 ـ الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون سنة 1975.
32 ـ كتاب العين للخليل بن أحمد بغداد عام 1982.
33 ـ كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني القاهرة 1975.
34 ـ الكشاف للزمخشري دار الفكر بيروت سنة 1977.
35 ـ كتاب التكملة لأبي علي الفارس بغداد 1981.
36 ـ لسان العرب لابن منظور بيروت 1388هـ.
37 ـ معاني القرآن للفراء القاهرة (بلا تاريخ طبع).
38 ـ المعجم الوسيط وتأليف مجموعة أساتذة طهران.

39 ـ المقتضب للمبرد القاهرة (بلا تاريخ طبع).

40 ـ مجالس ثعلب دار المعارف ط 2 سنة 1960.

41 ـ المذكر والمؤنث للأنباري القاهرة 1978.

42 ـ النظير وعدمه في العربية ـ المجلة العربية العلمية الإنسانية ـ الكويت ـ مقال د. عبد الفتاح الحموز العدد 38.

43 ـ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير القاهرة (بلا تاريخ طبع).

44 ـ المخصص لابن سيده بولاق 1318هـ.

45 ـ المبتدأ والخبر في القرآن الكريم عبد الفتاح الحموز ط 1 عمان 1986.

46 ـ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، لأحمد مطلوب بغداد 1981.

47 ـ مجمع الأمثال للنيسابوري القاهرة 1955.

48 ـ المغني في تصريف الأفعال لمحمد عبد الخالق عضيمة (بلا تاريخ طبع).

49 ـ همع الهوامع للسيوطي الكويت 1975.



د. زهير غازي زاهد
كلية التربية - جامعة الفاتح

الشعر والدرس اللغوي:

الشعر مصدر من مصادر الدرس اللغوي منذ توجّه العلماء إلى تقعيد اللغة ووضع ضوابط لسانية لمتعلميها وكانت لغة الشعر الجاهلي أكثر نقاء لديهم منها في شعر ما بعد الإسلام. ومنذ النصف الأول من القرن الثاني كان موقف اللغويين من لغة الشعر قد اتخذ مسارين: أحدهما متشدد في قبول أساليب الشعر واستعمال الشعراء، فإذا سمع ما يخالف الأقيسة التي وضعها من سماعه لغة العرب اعترض عليه دون النظر إلى قائله أو مصدره.

من هنا كانت اعتراضات ابن أبي إسحاق على الفرزدق وتخطئته إياه وهو شاعر فصيح وكذا اعتراض تلميذه عيسى بن عمر ومن هنا أيضاً كان الاعتراض

على وجوه القراءات القرآنية[1]. فالمنهج القياسي في النحو نحا منحى عقلياً يميل إلى تحليل النصوص وتأويلها فأخضع أساليب القول للقياس،ومن ثم صار يقبل المقيس وإن لم يرد به سماع،ومن هنا أيضاً اتهم المبرد بأنه يجعل من كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً ووصف ابن جني رده لرواية الشواهد بأنه تحكم على السماع[2]. أما المسار الثاني فكان أكثر قبولاً لأساليب كلام العرب ربما كان لاتساع السماع لديه وكان على رأس هذا الاتجاه أبو عمرو بن العلاء.فعلى الرغم من التزامه بالفصيح وحبه للقديم كان أكثر ميلاً إلى الاطلاع على ما يقوله معاصروه من الشعر،وله آراء كثيرة في معاصريه من الشعراء فضلاً عن القدماء. هذه الآراء مثلت موقفه الفني من الشعر ولغته واستمر هذا الاتجاه في قبول المسموع لدى الكوفيين بعد ذلك[3].

لقد كان الصراع قائماً بين اللغويين والشعراء فاللغويون والنحويون خاصة أصحاب قواعد وضوابط وقياس أما الشعراء فهم مبدعون لا يبالون في كثير من الأحيان بما يقتضيه القياس فيتجاوزون في استعمالاتهم أقيسة النحويين في استعمالاتهم. فالشعر استعمال خاص للغة و«الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاؤوا ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده ومن تصريف اللفظ. . . .»[4].

وفي القرن الثالث،عصر المبرد وثعلب،وهما أكبر لغويين فيه،كان الصراع قائماً بين القديم والمُحدث،فبعد المعركة النقدية التي ثارت حول بشار وأبي نواس وغيرهما في القرن الثاني أعقبتها معركة عمود الشعر حول شعر أبي تمام. وهذه المعارك الأدبية والنقدية كان مدارها لغة الشعر وموقف اللغويين من الأساليب الجديدة والألفاظ المستحدثة والصور والمعاني التي جدت لدى شعراء الحداثة آنذاك.

---

(1) انظر طبقات النحويين واللغويين للزبيدي 32، 33، 41، مدرسة الكوفة ص 68، 69، 70.

(2) الخصائص 1/ 75، المقتضب (مقدمة المحقق) 1/ 109، وينظر الضرورة الشعرية للسيد إبراهيم 74، 75.

(3) انظر «أبو عمرو بن العلاء - جهوده في القراءة والنحو - زهير زاهد 111، 112.

(4) هذا قول الخليل انظر منهاج البلغاء لحازم القرطاجي 143.

وموقف اللغويين كان أكثر اهتمامه بالشكل التعبيري، فالفصاحة تدور حول استعمال الألفاظ وخصائصها الصوتية والبنائية، فأبو عمرو بن العلاء في القرن الثاني علل عدم رواية شعر عدي بن زيد وأبي دواد الإيادي بأن ألفاظهما ليست نجدية[5]،والأصمعي وقف من الكميت والطرماح موقفاً حاداً لأنهما تعلما النحو فهما ليسا بحجة[6] أي أنهما مستحضران. وكذا موقفهم من شعر ذي الرمة بأنه لا يشبه شعر العرب وأنه لا يحسن المدح ولا الهجاء ولا الفخر[7]،وموقف أبي عبيدة من شعر ابن مناذر وقول ابن مناذر: اتّقِ اللّه ولا تقلْ ذاك قديم وهذا مُحدَث فتحكم بين العصرين ولكن اُحكم بين الشعرين ودع العصبية[8]. فأكثر عنايتهم بالألفاظ وأساليب الاستعمال المألوفة لدى العرب. أما المعاني فكانوا يعدونها مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي كما عبر الجاحظ وإن التفتوا إلى قدرة المحدثين على توليد المعاني والصور الشعرية. لقد استمر تيار التعصب للقديم في القرن الثالث لدى ابن الأعرابي وأضرابه من اللغويين على الرغم من أن قضية الاستشهاد بالشعر في مجال النحو قد حسمت فقصر الاستشهاد على الشعر الجاهلي والإسلامي حتى منتصف القرن الثاني للهجرة. أما التيار المقابل للسابق فهو الذي قبل المحدث بل تعصب له وألف فيه كما هو لدى ابن المعتز والصولي،وأما موقف المبرد فقد كان توفيقياً جامعاً بين القديم والحديث،ومن ممثلي هذا الاتجاه الجاحظ وابن قتيبة. إلا أن المبرد ظل على مذهب شيوخه من النحويين في مجال الاستشهاد النحوي لكنه أدخله في حيز اهتمامه في مجالين:

أحدهما تدريسه إياه لطلبته وجعله مادة يمليها عليهم ويحلله تحليلاً لغوياً، كما جعل قصيدة لأبي نواس مجالاً لشرحه وتحليله[9]،وكما أكثر من تحليل النصوص المحدثة في كتبه. الكامل والفاضل والتعازي والمراثي.

---

(5) الشعر والشعراء 162.

(6) انظر فحول الشعراء للأصمعي 39، 40، 46، الموشح Bor، أبو عمرو بن العلاء 133 ، 134.

(7) فحول الشعراء 40، الموشح 270 ـ 292.

(8) طبقات الشعراء لابن المعتز 122، الأغاني 17/12.

(9) انظر طبقات الشعراء لابن المعتز 197ـ 200.

أما المجال الثاني فهو إدخاله إياه في مصنفاته بل قصر عليه كتاباً مستقلاً وهو كتابه الروضة[10].

لم يهمل المبرد عصره ليتعلق بالقديم فقط. لذا كانت له نظرات ووقفات نقدية وبلاغية شاركت في تطوير النقد والبلاغة،فهو من اللغويين القلائل الذين قبلوا الشعر المحدث مراعين العصر،وقد رأينا كيف يتخذه مادة في تدريسه متعهّداً إياه بالشرح والتعليل،كما أدخله في مصنفاته إلى جانب الشعر القديم. لقد كان رأيه في هذا الشعر المعاصر له رأياً لغوياً واعياً لأساليب الكلام قابلاً تطور الشعر وأساليبه ولغته لارتباط ذلك بتغيّر العصر وهذا الشعر يشاكل عصره[11]، فكان من أوائل اللغويين الذين وقفوا من التطور الشعري موقف القبول[12]،ومقياسه في الحكم الإجادة «فليس لقدم العهد يُفضّل القائل ولا لحدثان عهد يُهتضم المصيب ولكن يعطى كلٌّ ما يستحق»[13] وكانت له إلى جانب أقواله في النقد ـ آراء ونظرات في البلاغة وموضوعاتها[14] كالتشبيه والكناية والإيماء والمجاز والاستعارة وأضرب الخبر وصور الأسلوب من الإيجاز والإطناب وغير ذلك مما فصلنا الحديث فيه من بحثنا: المبرد ناقداً، على الرغم من اشتغال المبرد بشعر المحدثين واستحسان الكثير منه عند عمارة بن عقيل الذي قال فيه: ختمت الفصاحة في شعراء المحدثين بعمارة[15]، وكذا إعجابه بابن مناذر وقوله: في شعره شدّة كلام العرب بروايته وأدبه وحلاوة كلام المحدثين بعصره ومشاهدته[16]. واستحسان شعر أبي نواس

---

(10) المثل السائر 2/ 12 وانظر الأغاني 8/ 15، معجم الأدباء 19/ 121، الثابت والمتحول 2/ 173 وانظر المقتضب (مقدمة المحقق) ص 65.

(11) التعازي والمراثي 152، الكامل 348، 1225 قوله بابن مناذر 25، 26 قوله في عدم وقوع التقاء الساكنين إلا في بحر المتقارب أو في القوافي، المقتضب 1/ 155.

(12) الثابت والمتحول (أدونيس) 2/ 153.

(13) الكامل 29 وانظر النقد اللغوي عند العرب للعزاوي 93.

(14) انظر الكامل 740، 818، رسالته في البلاغة ـ نشرها الدكتور رمضان عبد التواب.

(15) الأغاني 20/ 183 وهو شاعر فصيح كان يسكن بادية البصرة كان النحويون يأخذون عنه اللغة.

(16) الكامل 1225.

وأبي تمام والبحتري وابن أبي عيينة وعبد الصمد بن المعذل،وإعجابه بقدرة أبي العتاهية وغيرهم.فقد ظل موقف المبرد اللغوي من الألفاظ وأبنيتها وخصائص فصاحتها ومن الأساليب وصورها يظهر في كثير من الأحيان،وبهذا آثر قصر عنايته واهتمامه على جانب المبنى - التفكير وأنه استشهد بشيء من شعر أبي تمام في كتابه الاشتقاق لما كان غرضه معناه دون لفظه كما ذكر ابن جني[17].

وبلغ إعجابه في قول أبي نواس.

لا أذودُ الطيرَ عن شَجرٍ قد بَلَوتُ المُرّ من ثَمرِه

أنه قال: «مثل هذا لو تقدم لكان في صدور الأمثال»[18] كما اهتم به في مجال تحليله الجملة الشعرية بلاغياً. وسنرى موقفه من بعض الظواهر المخالفة للقياس في شعر القدماء وتغيير روايته.

لغة الشعر ولغة النثر:

درج دارسو الأدب على تقسيم الكلام إلى نوعين: الشعر والنثر، ولا يعود اختلاف الشعر عن النثر إلى أسلوبه واحتوائه على الوزن والقافية فقط،إنما يعود الاختلاف أيضاً إلى خصائص تركيبية نحوية أو صرفية كما فصل الحديث في ذلك من درس الضرورات الشعرية ومنهم من بذل جهداً في إحصائها وذكر أقسامها[19]، وكان المبرد على هذا التقسيم فالكلام لديه على مستويين: أحدهما الكلام المنثور والآخر الكلام المرصوف المسمّى شعراً[20]. إنه قابل المنثور بالمرصوف وهي تسمية طريفة. وهذا التقسيم جار لدى العلماء منذ الخليل والفراء وظل حتى يومنا هذا. ولم يميز المبرد قولاً على قول إذا كانا يمتازان

(17) الخصائص 1/ 24.

(18) الكامل 361.

(19) انظر كشف المشكل في النحو للحيدرة 2/ 413، 414 وما بعدها، الضرورة الشعرية للدكتور العدواني 161 وما بعدها، وهناك من قسم الكلام من حيث الجودة وعدمها إلى ثلاثة مستويات مع قوله بنوعي الشعر والنثر ثم اختار جملة من الألفاظ والتراكيب من الشعر والنثر للتبصير باستعمالها (انظر متخير الألفاظ لابن فارس 43).

(20) البلاغة للمبرد 80.

بالبلاغة، والبلاغة لديه «إحاطة القول بالمعنى واختيار الكلام وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة أختها ومعاضدة شكلها»[21].

فالكلام البليغ قد يكون شعراً إذا اتصف بحسن النظم والمشاكلة بين كلماته في سياق الاستعمال. وهي قضية أسلوبية أكدها في أكثر من موضع في كتابيه: «الكامل» و «الفاضل» لكن الشعر يمتاز عنده عن النثر بالوزن والقافية وشيء من خصوصية استعمال اللغة، والوزن يحمل على الضرورة والقافية تضطر إلى الحيلة[22] والنثر يمتاز بحرية الاستعمال أوسع مما هو في الشعر، ومن هنا تفترق لديه لغة الشعر عن لغة النثر وتصبح للشعراء مذاهب مطردة في الاستعمال[23] وفيما يضطرون إليه ويلجؤون إلى استعمال الرخص اللغوية التي هي الضرورات، ولذلك تناول المبرد قضية الضرورات الشعرية في كتبه بل خصّها بكتاب مستقل كما سيأتي.

إن الشعر في نظر اللغويين يتمثل في صورتين من الاستعمال: إحداهما الاستعمال القديم المألوف من كلام العرب وشعرهم أما الأخرى فهي صورة الاستعمال في الشعر المحدث الذي اتخذ اتجاهين في استعمال اللغة: أحدهما بدأه بشّار من المحدثين المولّدين وأنضجه أبو نواس وشعراء المجون،وعبّر عنه خير تعبير أبو العتاهية.وقد حاولوا أن يجعلوا من لغة الحياة لغة للشعر،فتوليد المعاني والصور ينبغي أن يأتي مع وضوح في التعبير وتجاوز لأنواع التعقيد اللفظي والمعنوي، أما الاتجاه الآخر فهو الذي بدأه مسلم بن الوليد وأنضجه أبو تمام وهو أن يتخذ الشاعر من اللغة الفنية منهجاً للتعبير عن عالمه الخاص بتوليد الصور والمعاني واستعمال الخيال الشعري بدقة وعمق[24]،كان موقف

---

(21) السابق.

(22) السابق.

(23) الكامل 508 وقد صرح ابن سلام بسعة مجال النثر (الكلام) في الاستعمال في طبقات فحول الشعراء 56.

(24) انظر الموشح 398 المحاورة بين أبي العتاهية وابن مناذر في مشاكلة الشعر في تعبيره وانظر الكامل 29، 30 ميل المبرد إلى الوضوح في الأسلوب.

المبرد من الشعر المحدث قد انعكس على موقفه من لغة الشعر حتى عُدّ المبرد من أوائل اللغويين الذين قبلوا التحوّل الشعري كما ذكرت[25]،فالشعر وإن اتصف بخصائص تركيبية تختلف أحياناً عما هي في النثر فتركيبة الجملة العربية لها خصائصها ومقاييسها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، والخروج على هذه المقاييس قد يؤدي إلى الغموض والتشويش أحياناً. هذا الغموض وأسبابه ونوازعه خضع للدرس اللغوي والنقدي قديماً وحديثاً.

المبرد والضرورة الشعرية:

لقد وضع النحويون مقاييس لغوية وأرادوها أن تكون ثابتة لقضية خاضعة للتطور وهي اللغة. هذه المقاييس لديهم تشكل النقاء اللغوي في البادية حيث العربية الخالصة من شوائب المدينة والحضارة التي يكمن فيها الفساد اللغوي والاختلاط اللساني، لذا حددوا زمن ومكان الاستشهاد بالشعر،وصرّح بعضهم أن إبراهيم بن هرمة الذي عاش في زمن المنصور،أي منتصف القرن الثاني للهجرة هو آخر الحجج في الشعر[26] وقد كان معظم أحكامهم في هذا المجال ذوقياً انطباعياً عاماً.

لم يتوقف الشعر العربي عن التطور والتغير في لغته وأساليبه بعد ذلك التحديد على الرغم من مواقف اللغويين المتعصبين للقديم خاصة من هذا التطور.

كانت عناية اللغويين كما أشرت بالألفاظ والتركيب أي بشكل التعبير إلا إذا كان المعنى له صلة باستعمال اللفظ.وقد أدرك الجاحظ ذلك إذ قال: «ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب،ولم أر غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج..»[27] ولعل ذلك يرجع إلى مبدأين.

---

(25) انظر الثابت والمتحول 2/ 173.

(26) أبو عمرو بن العلاء، ص 129 وانظر المصادر المذكورة في هامش الصفحة، وإلى جانب تحديد زمن الاستشهاد بالشعر حدد القرن الرابع للهجرة نهاية لعهد الفصاحة للاستشهاد بالكلام المنثور.

(27) البيان والتبيين 4/ 24.

فالمبدأ الأول الذي تمسك به اللغويون الأوائل هو العصر وقدم الزمن، فالشاعر الجاهلي هو الأفصح ثم الإسلامي والأموي.وعلى الرغم من اعتراف اللغويين باستقامة اللغة لدى جملة من المحدثين بدءاً من بشار حتى المتنبي والرضي والمعري ظل هؤلاء خارج الاستشهاد النحوي بوصفهم محدثين ومولدين الصفة التي أطلقها أبو عمرو بن العلاء على جرير والفرزدق في قوله: لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى هممت بروايته[28].

أما المبدأ الثاني إلى جانب القدم فهو المكان. فالشاعر البدوي أفصح ممن عاش في المدينة أو أكثر التردد عليها. فالأول حجة يروى شعره وتوجد الحجج والمبررات لاستعمالاته الخاصة[29]. كما كان من حقه أن يرتجل اللغة فيأتي بالألفاظ والأساليب لفصاحته وبصره بجوهر اللغة كما قيل في النابغة وطرفة وابن مقبل ورؤبة وغيرهم[30].

أما الثاني فترددوا في حجيته ولو كان ممن تقدم به العهد. وقد مرت الإشارة إلى عدي بن زيد وأبا دُواد الإيادي وعدم رواية شعرهما لأن ألفاظهما ليست بنجدية وأنّ ذا الرمة لم يكن فحلاً في نظر الأصمعي لأنّ شعره لا يشبه شعر العرب[31]. كان اللغويون إذن يهتمون بفصاحة الألفاظ والأساليب القديمة من جهة،والتي سمعت من مواطن الفصاحة لديهم من جهة أخرى[32].

إن المقاييس والأحكام التي وضعها لغويو القرن الثاني وأهمهم أبو عمرو بن العلاء والخليل وتلامذتهما الأصمعي وأبو عبيدة ويونس النحوي وما جمعه (الكتاب) المعزو إلى سيبويه، كان لها أكبر الأثر فيمن جاء بعدهم في

---

(28)، (29) كموقفهم من استعمال زهير بن أبي سلمى «كأحمر عاد» إذ قالوا هو ثمود ثم برروا له (انظر الموشح 56، شرح القصائد السبع الطوال للأنباري 49، 270، أبو عمرو بن العلاء 135.

(30) الشعر والشعراء 22، الكامل 31، الموشح 59، التنبيه على حدوث التصحيف 157، 158.. وما بعدها.

(31) فحول الشعراء 46، الموشح 274، 175، أبو عمرو بن العلاء 134.

(32) رويت أقوال كثيرة عن أبي عمرو بن العلاء وغيره في تحديد مواطن الفصاحة وكأنهم كانوا يرسمون أطلساً لغوياً بها (انظر أبو عمرو بن العلاء 115ـ 117 وانظر أيضاً المصادر المعتمدة في هوامش الصفحات.

القرن الثالث فنقلوها وطبقوها تقليداً في مجال الدرس اللغوي والنظر إلى الشعر ولغته كما ظلت النظرة إلى الفصل بين اللفظ والمعنى قائمة. فالمبرد كما ذكرت تقبل الشعر المحدث وأدخله في درسه ومصنفاته. لكنه لم يدخله في ضمن الاستشهاد النحوي إذ بقي على مذهبه في الثبات على مقاييس شيوخه في الاستشهاد النحوي،إلا أنه اعتمده في مجال المعاني المولدة التي استحسنها وأخذ بها انسياقاً بتيار العصر،فهذا الشعر مشاكل لدهره على حد تعبيره،وكذا اتخذه مجالاً لتحليلاته اللغوية ونظراته النقدية والبلاغية. (وقد كان.. وهو الكثير التعقب لجلة الناس ـ احتج بشيء من شعر حبيب بن أوس الطائي في كتابه في الاشتقاق لما كان غرضه فيه معناه دون لفظه)[33].

من هنا كانت عناية المبرد والجاحظ قبله في قضايا البلاغة فهي تتصل بالمعاني وتحسينها وإبداعها وتوليدها،فكانت عنايته بالتشبيه وأنواعه عناية فائقة ولا يخفى ما بين القياس والتشبيه من صلة[34] وكذلك عني بالإيماء والكناية وأقسامها،والمجاز الذي كان يسميه اتساعاً في اللغة[35]،وكانت له ملاحظات كثيرة في نقد المعنى أيضاً فأقواله في الإفراط والمبالغة كثيرة،وقد تعقب شعر الشعراء بالنقد والملاحظة اللغوية والأسلوبية القدماء منهم والمحدثين وحتى الذين وصفهم بالفصاحة. كالفرزدق وجرير وبشار وأبي نواس وأبي تمام وابن المعذل وغيرهم..

يدخل الكثير من هذه الملاحظات والآراء في موضوع الضرورة.وكان من ثمرات اهتمامه بالشعر ودراسته وتحليل استعمالاته الخاصة في اللغة أنْ ألّفَ كتاباً في الضرورة الشعرية. ولعله أول من ألف كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع[36] فضلاً عن تناوله إياها في مواضع كثيرة من كتبه: المقتضب

---

(33) الخصائص 1/ 24.

(34) انظر البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب 76.

(35) المقتضب 1/ 46 وانظر الكامل 96، 118، 740.

(36) الضرورة الشعرية للعدواني ص 18 التي اعتمدها في الهامش التاسع.

والكامل والفاضل بعد أن عولجت لغة الشعر في الكتاب المعزو إلى سيبويه في باب (ما يحتمل الشعر) ثم في مواضع متناثرة فيه[37].

إن مذهب المبرد في الضرورة قد اتخذ اتجاهاً مختلفاً عما في (الكتاب).

وقد كان مذهب الخليل واضحاً في (الكتاب) إذ نظر إلى الشاعر باعتباره مبدعاً في استعماله اللغة فالشعراء (أمراء الكلام يُصرّفونه أنّى شاؤوا ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده،ومن تصريف اللفظ وتعقيده،ومدّ المقصور وقصر الممدود،والجمع بين لغاته والتفريق بين صفاته)[38].

وجاء في (الكتاب) (اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف،يشبّهونه بما ينصرف من الأسماء.. وحذف ما لا يُحذف يشبّهونه بما قد حُذِفَ واستُعْمِلَ محذوفاً «ثم جاء في آخر الباب» وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً. وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك ههنا»[39].

فمذهب الخليل وسيبويه في «الكتاب» يميز بين مستويين للكلام أحدهما مستوى الكلام القياسي المطرد الذي يأتي على وفق القواعد العامة التي استخرجها النحويون. أما المستوى الثاني فهو المستوى الفني الذي تظهر فيه خصائص أسلوبية للشاعر فهو مستوى اللغة الفنية الذي يضطر النحوي إلى توجيهه وتأويله على وجه. وكل الأقوال مهما اختلفت مذاهبها تدور حول صحة النص أو العبارة لا تتعداها إلى غيرها. فالشاعر على قول الخليل مبدع في كلامه يصرفه أنى شاء.ويبدو لي أن الشاعر الذي يعنيه الخليل هو من يستشهد بشعره لمعاصرته عهد الاستشهاد بالشعر، وقد نشأت لدى النحويين الأوائل ومنهم الخليل فكرة سليقية اللغة لدى الفصحاء في العصر الجاهلي

---

(37) الكتاب 1/ 26ـ 32 وانظر فهارس الكتاب في 5/ 320.

(38) القول للخليل، منهاج البلغاء للقرطاجي 143.

(39) الكتاب 1/ 26، 32 انظر الضرورة الشعرية للسيد إبراهيم محمد ص 11 وما بعدها ففيه حديث عن الضرورة عند سيبويه.

ومن كان مجالاً لسماعهم واستشهادهم بأقواله في العصر الإسلامي فهم بعيدون عن الخطأ[40]. أما الشعر المولّدُ والمحدث فقد اختلفت النظرة إليه حتى ممن وقف منه موقف القبول كالمبرد،فهو في مذهبه القياس النحوي ظل استمراراً لشيوخه مع إشاعة مذهب التشدد في القياس وطرده واتخاذه حكماً في أساليب العرب والشعر المروي ما خرج منه على القياس.

وقد تطور القياس على يد المبرد حتى أصبح ينازع السماع في الأهمية اللغوية،بل توسع في تطبيقه توسعاً لطبيعة الدرس النحوي في عصره واعتماده عليه اعتماداً واسعاً وتضييق مجال السماع. فالنصوص التي تخرج على القياس المطرد نعني أنها خرجت على الأسلوب في الاستعمال وتركيب الجملة المألوفة لدى العرب،ويعني هذا أيضاً إصابة قرائنه النحوية أو البنية الصوتية أو الصرفية بالخلل،وبهذا لا تصل التراكيب إلى غاياتها من المعاني،أي يسودها الغموض والتشويش،ومن الصعب على النحوي أن يتهاون في خروج الأساليب أو التراكيب اللغوية على القياس المطرد[41].

لقد أخذ مذهب المبرد فيما خرج على القياس مما سمي بالضرورة وموقفه منها اتجاهين: أحدهما قبول الضرورة الشعرية التي لها أصل في الاستعمال.

الثاني: تخطئة الاستعمال فيما خرج على الأصول.

1 ـ الضرورة وأصل الاستعمال: .

ذكرت أن المبرد كان يفرق بين الشعر والنثر وقد يساوي بينهما إذا استثنينا الوزن والقافية، جاء في كلامه، عن البلاغة: أنها الإحاطة بالمعنى، واختيار الكلام،وحسن النظم،وحذف الفضول (فإن استوى هذا في الكلام المنثور والكلام المرصوف المسمى شعراً فلم يفضل أحد القسمين

(40) انظر في هذا «فصول في فقه العربية د. رمضان عبد التواب 164.

(41) انظر في موضوع القياس وتطوره ونماذجه في كتاب التكملة لأبي علي الفارسي(مقدمة المحقق) ص 70 من النص، المسائل العسكريات ص 83، أبو العباس المبرد، محمد عبد الخالق عضيمة 55، ، وما بعدها.

صاحبه. . . .

والوزن يحمل على الضرورة والقافية تضطر إلى الحيلة[42] والكلام المنثور كما هو واضح يعني به النثر الفني، وكان يعد الأمثال من النثر الفني الذي يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر لكثرة الاستعمال[43].

لقد كانت لديه مسلمات في كتابيه (المقتضب) و(الكامل) خاصة تحكم موقفه من الضرورة وما خرج على القياس منها:

«إن السماع الصحيح والقياس المطرد لا تعترض عليه الرواية الضعيفة»[44].

«الضرورة تردّ الأشياء إلى أصولها فلا يجوز الخروج على الأصول إنما يجوز الرجوع إليها في الضرورة»[45].

«الضرورة لا تُجوّز اللحن»[46].

في ضوء هذه المُسلّمات: القياس المطرد والردّ إلى الأصل للضرورة وعدم تجويز اللحن في الضرورة. كل ذلك يدور في أفق صحة التركيب وعدم صحته، فقواعد الاستعمال عنده قسمان:

أحدهما المقيسة المطردة القياس وهي التي تتمثل فيها صحة الاستعمال على وفق الأكثر والأعم من كلام العرب.

ثانيهما: الأصل الذي عدل عنه إلى الاستعمال المقيس بقاعدة فرعية، فالأصل في الأسماء أن تنصرف لكنها قد تمنع من الصرف بعلة فيعدل بها عن الصرف؛ لكن الشاعر إذا اضطر وصرف الممنوع من الصرف جاز له لأنه رجع إلى الأصل. أما إذا اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف فلم يجز له ذلك «لأن

(42) البلاغة للمبرد 80، 81.

(43) المقتضب 3/ 280، 4/ 261 وكذا كان الفراء يقرن لغة القرآن الكريم بلغة الشعر في جملة من الاستعمالات، انظر معاني القرآن 3/ 118.

(44) الكامل 34.

(45) المقتضب 1/ 14، 3/ 354.

(46) السابق 3/ 354.

الضرورة لا تُجوّز اللحن وإنما يجوز فيها أن ترد الشيء إلى ما كان له قبل دخول العلة» وكذا جواز فك إدغام المدغم وجر المنقوص بالكسر وغير ذلك[47]، فهو أجاز جوازاً مطلقاً الرجوع إلى الأصل وإن لم يرد به سماع وهذا من وجوه خلافه مع النحويين. كان المبرد حين يحلل النص ينشد صحته وسلامة تركيبه على وفق هذين القسمين من قواعد الاستعمال وهو ينظر في ذلك إلى شيئين:

أ ـ الوضوح وعدم اللبس في أداء المعنى.

ب ـ حسن النظم والتركيب ليأتي النص على خير ما يريد له الفن والإبداع، فإذا أمن اللبس جاز ما لا يجوز من الصيغ والأساليب كجمع فاعل على فواعل فهو لا يجوز للالتباس؛ لأن فواعل جمع فاعلة إلا إذا أمن اللبس مثل فوارس. وفي المثل (هالك في الهوالك) لكثرة الاستعمال ولضرورة الشعر استعمله الفرزدق في قوله (خُضُعَ الرقاب نَواكسَ ٱلأبصار)[48] وكذا قوله في حذف همزة الاستفهام في الشعر لقيام (أم) دليلاً عليها، وجاء جواز ذلك أيضاً في (الكتاب) وأجازه الأخفش والفراء قبله[49]. وحذف الياء من جواب الشرط وإبدال حروف الجر بعضها من بعض وغير ذلك[50].

2 ـ تخطئة ما خرج عن الأصول:

مَرّ بنا أن المبرد جعل القياس مذهباً وحكماً في كثير من أحكامه وكان بهذا يقابل مذهب ثعلب المعتمد على السماع والنقل. والقياس الذي تمسك به المبرد هو مذهب شيخه أبي عثمان المازني الذي أثر عنه قوله: (ما قيس على

---

(47) المقتضب 3/ 354 وانظر 1/ 101ـ 103 ففيها إجازة لما لم يسمع في الضرورة وجميع باب فعيل إلى مفعول مما اعتلت عينه.

(48) الكامل 399، 400، صدر البيت «وإذا الرجال رأوا يزيْدَ رأيتهم».

(49) الكامل 906 وانظر الكتاب 3/ 174، 175، معاني القرآن للأخفش 2/ 426 معاني القرآن للفراء 2/ 394.

(50) الكامل 823، المقتضب 3/ 71، 72 ما يجوز للشاعر في الضرورة للقزاز القيرواني 249، 250، 341، 343.

كلام العرب فهو من كلام العرب)[51] لذا كان المبرد يتجاوز النقل أحياناً إلى التحليل وإبداء رأيه[52] ولهذا أيضاً احتاج إلى شيء من المنطق والحجج العقلية في مناظرته لشيخ الكوفيين ثعلب.

إنّ قياس المبرد المطرد في مجال أحكامه اللغوية دفعه إلى رد جملة من الظواهر اللهجية لتقاطعها مع القياس ورفضها وتخطئتها أحياناً[53] فإذا جاءت في شعر مروي في جملة الضرورات وما يحتمل الشعر فكان موقف الخليل وسيبويه،كما ذكرت،عدم تخطئتها والبحث عن حجة أو تعليل لقبولها كما رويت.

أما المبرد فلم يجعلها في الضرورات إنما اعترض عليها ووقف منها أحد موقفين:

أ ـ التخطئة والرد لمخالفتها الأصول.

ب ـ تغيير رواية الشعر الذي اشتمل على تلك الظواهر التي عدها لحناً، والضرورة لا تجوز اللحن،(لهذا جاء تغييره لروايات جملة أبيات فيها من ظواهر واستعمالات لغوية جاءت في شعر قدماء ومحدثين).

إن هذا التصرف في رواية الشعر لم يختص به المبرد،إنما كان لدى من سبقه أحياناً. كان لدى خلف الأحمر في تغييره رواية بيت لجرير إذ قرأه الأصمعي عليه زاعماً أن جريراً كان قليل التنقيح لشعره[54].

لقد أثار تغيير المبرد في رواية الشعر الخلاف والانتقاد عليه،وعلى الرغم من أن ابن جني كان استمراراً لمذهب القياس عند المبرد ويرى إجازة القول عند اضطرار الشاعر بما يبيحه القياس وإن لم يرد به سماع[55] ووصف المبرد في تغييره رواية أبيات جاءت في (الكتاب) على أنها من الضرورات بأنه

(51) الخصائص 1/ 357.

(52) الثابت والمتحول 2/ 165.

(53) المقتضب (مقدمة المحقق) 1/ 108.

(54) الموشح 198، 199.

(55) الخصائص 1/ 396.

اعتراض على العرب لا على صاحب الكتاب (لأنه حكاه كما سمع)[56].

وقال فيه أيضاً: (واعتراض أبي العباس في هذا الموضع إنما هو ردّ للرواية وتحكم على السماع بالشهوة)[57].

وقال فيه ابن ولاد (فهذا رجل يجعل كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله)[58].

ونقده علي بن حمزة قائلاً: (ربما ركب المذهب الذي يخالف فيه أهل العربية واحتاج إلى نصرته فغير له الشعر واحتج به)[59].

فمما غير فيه روايته في حذف تنوين ما ينصرف قول دوس بن دهبل القريعي:

وقائلة ما بال دَوْس بعدنا صحا قلبه عن آل ليلى وعن هند

أنشده: وقائلة ما للقريعيّ بعدنا....[60].

وقول العباس بن مرداس:

فما كان حصنٌ ولا حابسٌ يفوقان مرداسَ في مَجمعِ

أنشده: يفوقان شيخي في مجمع[61].

وفي وقف حركة الإعراب في بيت امرىء القيس:

فاليومَ أشربْ غيرَ مستحقبٍ إثماً من الله ولا واغلِ

(56) الخصائص 1/ 75 وانظر 2/ 341، 3/ 96 وانظر تفصيل هذا في كتاب (أبو العباس المبرد) ص 69 فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبد التواب 171ـ 173 الضرورة الشعرية للعدواني 105، 106، الضرورة الشعرية للسيد إبراهيم محمد ص 30.

(57) الخصائص 1/ 75.

(58) المقتضب (مقدمة المحقق) 1/ 159 عن كتاب الانتصار لابن ولاد.

(59) التنبيهات 109.

(60) عبث الوليد للمعري 154.

(61) السابق 187.

بتسكين باء (شرب) رواه (فاليومَ أُسقى غير مستحقب. .)[62].

وقد أورد ابن عصفور جملة من الأبيات مروية بوقف حركة الإعراب ثم قال (أنكر المبرد والزجاج التسكين في جميع ذلك لما فيه من ذهاب حركة الإعراب وهي لمعنى،والصحيح أن ذلك جائز سماعاً وقياساً) ثم علل ذلك[63].

وفي حذف حرف الجر في مواضع من الشعر والقرآن الكريم واستحسانه إياها أنكر رواية أهل الكوفة بيت جرير (تَمُرُّون الديارَ ولم تعوجوا. .).

مصححاً إياها بقراءته على عمارة بن عقيل (مررتم بالديار ولم تعوجوا)[64] وكان كثير الاعتراض على النحويين في استعمالات لغوية،كعطف الظاهر على الضمير المخفوض،وكاستعمال (عسى) بمنزلة (لعل)،والحذف والذكر والتقديم والتأخير.وهو في كل ذلك يميل إلى تحليل الجملة الشعرية ويخضعها للقياس والتعليل في قبولها أو نقدها والاعتراض عليها[65].

وبهذا القياس أيضاً أخضع شعر المحدثين إلى تحليله وأحكامه على الرغم من قبوله واستحسانه وإدخاله في مصنفاته وشرحه لتلامذته. قال في أبي العتاهية،مع اعترافه باقتداره في قول الشعر وسهولته عليه: إنه (يكثر عثاره وتصاب سقطاته وكان يلحن في شعره ويركب جميع الأعاريض : فمما أخطأ فيه قوله:

ولَرُبّما سُئلَ البخيل الشيء لا يسوي فتيلا

لأن الصواب لا يساوي لأنه من ساواه يساويه. .)[66] فقد خطأه في

(62) الكامل 209 وانظر في رواية الكتاب 4/ 204 وديوان امرىء القيس 173 فالرواية فيها بسكون الباء وانظرأيضاً (أبو العباس المبرد) لعضيمة ص 70. . ففيه أمثلة لذلك، المقتضب 1/ 108، 109 (مقدمة المحقق).

(63) ضرائر الشعر 93 ـ 97.

(64) الكامل 31 ـ 34 وانظر ما يجوز للشاعر في الضرورة 223.

(65) انظر الكامل 748، 749، المقتضب (مقدمة المحقق ص 89 ـ 115).

(66) الموشح 405، 406.

استعمال صيغة الفعل ودلالته. وكذا خطأ ابن يسير الرياشي في صيغة مصدر ودلالته في قوله:

إنّ القُنوعَ الغنى لا كثرة المال

(لأن القنوع إنما هو السؤال والقانع السائل... وإذا رضي قيل: قنع يقنع قناعة)[67].

وفي مجال بنية الكلمة وصيغتها نذكر نزول فصاحة علي بن الجهم عنده وكان يعده من الفصحاء إذ سمعه في مجلس محمد بن عيسى يقول عند انصرافه (إنه بلغني شيء وأظنني مأزور في قعودي) فقال المبرد: نقص في عيني وإنما هو موزور[68]. فالكلمة وردت في حديث النبي ﷺ «ارجعن مأزوراتٍ غيرَ مأجوراتٍ»[*] وعللوها على اتباع الأول الثاني وقد ورد الاتباع في كلام العرب[69] لكن المبرد طلب القياس على الأكثر.

وفي مجال الإعراب وعلامته خطأ قول سليمان بن عبد الله بن طاهر:

وقد مَضَتْ ليَ عشرونان ثنتان

بأنه لحن لأن إعراباً لا يدخل على إعراب[70]. وخطأ عبد الصمد بن المعذل في ترك صرف ما ينصرف في قوله (إنّ أبا رُهْمَ في تَكرّمِهِ)[71].

لقد كان المبرد ذا بصر بالشعر ونقد معانيه وأساليبه وما يقع في لغته من الظواهر الأسلوبية للشاعر وإبداعه أو استخدامه الخاص للغة الذي درسه القدماء على أنه ضرورات شعرية إنما هي خصائص لغة الشعر.

---

(67) الموشح 457.

(68) الموشح 528.

(*) انظر سنن أبي داود ـ الجنائز حديث (3167)، «انظر المعجم المفهرس لونسنك 1/ 17.

(69) انظر معاني القرآن 2/ 475، إعراب القرآن للنحاس 3/ 119.

(70) الموشح 536.

(71) السابق 528، 529.



د. عبد الجليل مغتاظ التميمي

اللغة هي أداة ينتمي إليها الإنسان يتعلمها لتكون وسيلة للتفاهم والتعاون بين المجموعات الإنسانية.

والمرء حين يتعلم اللغة أول الأمر، يتعلمها بالسليقة، والمقصود بالسليقة: أن المتكلم بلغته الأولى يتقنها إتقاناً لا يحس معها بتقاليدها أو قواعدها، وهذا الأمر يختلف بينها وبين اللغة المتعلمة التي يتعلمها المرء إلى جانب لغته الأولى.

وإذا ما نظرنا إلى نظام اللغة العربية التي نتعلم قواعدها تعلماً، فإننا ندرك تمام الإدراك عدم قدرتنا على التكلم بها وفق نظامها النحوي بالسليقة، أي باللغة التي أخذناها من الأبوين ومن المجتمع، ولهذا سيدور بحثنا على تناول هذا الأمر، ويجيب على بعض الأسئلة التي هي موضع بحث ودراسة

توجه إلى اللغة العربية وقواعدها منها: هل أن القواعد النحوية قائمة على أصول نحوية؟ وأن هذه القواعد مستمدة من واقع العربية عن طريق السماع أو القياس أو كليهما؟ وهل أن هذه القواعد مفروضة فرضاً أم تستند إلى تراث لغوي؟

لقد أجمع علماء العربية على أن العرب ورثوا لغتهم معربة، ولا يشك في ذلك أحد، وأدلة ذلك كثيرة من القرآن الكريم الذي يقرأ معرباً، فقد رتل القرآن بمراعاة حركات الإعراب مشافهة وترتيلاً وجاء ذلك متواتراً، وما قرىء بغير ذلك حكم بشذوذه.

ومنها أيضاً أحاديث الرسول ﷺ[1] وما صح من أشعار العرب الجاهليين.

وقد ظل الرواة والإخباريون إلى أوائل القرن الثالث الهجري يرجعون إلى الأعراب في البادية، ليأخذوا اللغة من أفواههم ويحتكموا إليهم فيما اختلفوا فيه من اعراب.

والقواعد النحوية لم توضع إلا لتخدم مع ما ورد من كلام العرب وتتفق معه، قال أبو علي الفارسي: «إن الغرض فيما ندونه من هذه الدواوين ونتبعه من هذه القوانين إنما هو ليلحق من ليس من أهل اللغة بأهلها ويستوي من ليس بفصيح ومن هو فصيح، فإذا ورد السماع بشيء لم يبق غرض مطلوب وعدل عن القياس إلى السماع»[2].

وإن القواعد النحوية التي يهمها الإعراب قامت واستندت على أسس، تسمى الأصول النحوية والعلل النحوية.

والعلل النحوية التي عني بها النحويون تمثل طبيعة العرب وسجيتهم في وضع الألفاظ، فقد وضح ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، وقد سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو عن العرب أخذها أم اخترعها بنفسه، فقال: «إن

---

(1) انظر: الصالح، د. صبحي، دراسات في فقه اللغة، ط 9، دار العلم للملايين، بيروت 1980 م، ص 122 . 123.

(2) ابن جني، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، مصر، 1960 م، 1/ 279.

العرب نطقت على سجيتها وطباعها. وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه. فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست. وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا كله لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا. سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون لذلك. فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها»[3].

ومن المعلوم أن النحو العربي قد ارتبط منذ نشأته الأولى ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم، بل هو ثمرة من ثمرات الدراسات القرآنية، قام لخدمة القرآن الكريم وقراءته قراءة سليمة خالية من اللحن، ثم أخذ هذا العلم يستقل شيئاً فشيئاً عن الهدف الأول وأصبح علماً منظماً مستقلاً بنفسه.

أما علم أصول النحو فهو علم بدأ التفكير به والتأليف فيه منذ القرن الثاني الهجري، من أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) وسيبويه (ت 188 هـ) والأخفش الأوسط (ت 221 هـ)، وابن كيسان (ت 299 هـ)، وأبي بكر بن السراج (ت 316 هـ)، والزجاجي (ت 337 هـ) إلى أن جاء ابن جني (ت 395 هـ) فنراه يتحدث عن علم متكامل قائم على أسس وقواعد ليواكب تلك الحركة العلمية التي ازدهرت في تلك الحقبة من الزمن حيث يقول: «وذلك أنا لم نر أحداً... تعرض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه»[4].

---

(3) الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، مطبعة المدني، مصر، 1378 هـ - 1959 م، ص 65 - 66.

(4) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط 2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1/2.

ولا شك أن كتاب الخصائص لابن جني يعد من الكتب البارزة التي عالجت الأصول النحوية من حيث الدقة والشمول والإبداع. وأن علم أصول النحو قد نشأ شبيهاً بعلم أصول الفقه الذي بدأ أسسه الإمام الشافعي (ت 204 هـ) الذي اعتمد فقهه على تلك الأصول مخالفاً أستاذيه مالك بن أنس ومحمد ابن الحسن، مما اعتمداه من (إجماع أهل المدينة) و (المصالح المرسلة) و (الإجماع السكوتي) و (الاستحسان والرأي).

وقد سبقت الإمام الشافعي طريقة أخرى ترينا أن علم أصول الفقه بدأ (وصفياً تاريخياً) أي أن واضعي هذه الأصول رجعوا إلى أحكام هذا العلم عند العلماء السابقين «إلى أن استقرؤوا مسائل هذا العلم كلها، وضموا الأصول المتشابهة بعضها إلى بعض، فحصل لهم بنتيجة استقرائهم الشامل وملاحظاتهم الدقيقة مجموعة من أصول هذا العلم ومناهجه»[5]. وهذه الطريق تسمى (طريقة الفقهاء) وقد دون بها أصول الفقه عند الحنفية.

ولهذا فإن «التأليف في علم أصول النحو لم يظهر عند ابن جني بهذا الشكل وإنما هو حصيلة تطور سابق، تماماً كما أن كتاب سيبويه كان حصيلة تطور سابق، إذ كان التأليف قبل ابن جني في جانب من جوانب هذا العلم الواسع»[6].

وكما قيل إن أصل القواعد النحوية هي استكشاف لقوانين وأنظمة اعتاد عليها العرب في كلامهم دون تكلف أو عناء، فكذلك أصول النحو، هي تلك المبادىء والتطبيقات التي رافقت علم النحو، فما يقبل من تلك القواعد أو يرفض أو يضعف أو يقاس عليها، مرجعه إلى أصول معلومة ومقررة عند علماء النحو، وأنهم ذهبوا إلى تقسيم القبائل العربية إلى أقسام متباينة في الفصاحة، فالقبائل الفصيحة هي التي يؤخذ منها الكلام ويقبل في الأحكام

(5) خليفة، محمد إبراهيم، أصول النحو في الخصائص، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية دار العلوم، القاهرة سنة 1982 م. ورقة 17.

(6) المصدر نفسه، ورقة 16.

والقياس عليه، والقبائل غير الفصيحة هي التي لا يؤسس على كلامها ولا يقبل القياس عليه[7].

وللعربية خصائص وظواهر قد تبرز فيها أكثر من غيرها من اللغات الأخرى، ونشير في هذا البحث إلى واحدة من أهمها، حيث ذهب فيها إلى أقوال مختلفة ألا وهي ظاهرة الإعراب، فقد أكد العلماء السابقون والمحدثون أهميته وضرورة مراعاته في الكلام ليميز المعاني المتكافئة قال ابن فارس: «فأما الإعراب فيه تمييز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين. وذلك أن قائلاً لو قال: ما أحسنْ زيدْ غير معرب، أو ضرب عمرْ زيدْ غير معرب، لم يوقف على مراده. فإذا قال: ما أحسنَ زيداً أو ما أحسنُ زيدٍ أو ما أحسنَ زيدٌ أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده. وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها: فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني. يقولون، مِفتَح للآلة التي يفتح بها، ومَفتَح لموضع الفتح، ومِقصٌ لآلة القص، ومَقصٌ للموضع الذي يكون فيه القص، ومِحلب للقدح يحلب فيه وَمَحلب للمكان يحتلب فيه ذوات اللبن»[8].

واللحن بمعنى الخطأ عرف منذ زمن بعيد وقد أشار الرسول ﷺ إلى إصلاح ما قرىء من القرآن الكريم ولحن فيه، قال أبو الطيب واعلم أن أول ما اختل في كلام العرب وأحوج إلى التكلم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي ﷺ فقد روي أن رجلاً لحن بحضرته فقال: «أرشدوا أخاكم فقد ضل». وهناك روايات كثيرة وردت فيها أن الصحابة (رضي الله عنهم) قد فطنوا إلى اللحن في بعض آيات القرآن الكريم، من ذلك قصة الأعرابي الذي أقرأ شيئاً من القرآن في عهد الخليفة عمر (رضي الله عنهم) فقرأ المقرىء له: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولِهِۦ﴾[9] بالجر في

(7) انظر: السامرائي، د. فاضل صالح، أبو البركات بن الأنباري ودراساته النحوية، ط 1، مطبعة اليرموك، بغداد، 1979، ص 154.

(8) ابن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، بيروت، 1974 م، ص 171 وانظر: السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق، د. محمد جاد المولى وآخرين، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1/329.

(9) سورة التوبة، الآية: 3.

كلمة رسوله، فقال الأعرابي أوقد برىء الله من رسوله إن يكن قد برىء من رسوله فأنا أبرأ منه فبلغ ذلك عمر، فدعا الأعرابي، وقال: ليس هكذا يا أعرابيّ فقال: كيف هي يا أمير المؤمنين: فقال: إن الله بريء من المشركين ورسوله بالضم، فقال الأعرابيّ: وأنا والله أبرأ ممن برأ الله ورسوله منهم[10].

وواضح مما تقدم أن الأعرابيّ أدرك بالسليقة دلالة الإعراب ودوره في إظهار المعاني المتباينة من غير أن يتعلم ذلك تعلماً أو يتدرب عليه، وإنما وصلت إليه هذه اللغة وتوارثها عن آبائه بقواعدها وأحكامها، التي أدركناها نحن بالتأمل والنظر. وتأمل معي فستتضح السليقة اللغوية أكثر في مثال آخر أورده ابن جني حينما سأل أحد الأعراب وهو أبو عبد الله الشجري، «فقلت له: كيف تجمع دكاناً؟ فقال: دكاكين، قلت: فسرحاناً؟ قال: سراحين، قلت: فقرطاناً؟ قال: قراطين، قلت: فعثمان؟ قال: عثمانون. فقلت له: هلا قلت أيضاً عثامين؟ قال: أيش عثامين! أرأيت إنساناً يتكلم بما ليس من لغته، والله لا أقولها أبداً»[11].

وإن صياغة القواعد النحوية وما ذكروه من علل وما أخذوا به من قياس «فقد يكون مبنياً على أساس التشابه بين المقيس والمقيس عليه، وقد يكون قياساً مبنياً على اشتراك المقيس والمقيس عليه في علة ظنوا أن الحكم النحوي قائم عليها»[12].

وكلا الأمرين لم يختلف فيه النحويون اختلافاً كبيراً، لكنهم اختلفوا في فلسفة القياس وأنواعه، وأدخلوا القواعد النحوية واللغوية في مداخل الجدل والفلسفة. أما الذي يجب أن يراعى في دراسة اللغة والنحو هو القياس القائم

---

(10) عبد الواحد، أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، 1394 هـ ـ 1974 م، ص 6، والحموي، ياقوت، معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربي، 1922، 1/ 82.

(11) ابن جني، الخصائص 1/ 242.

(12) المخزومي، د. مهدي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ط 1، المطبعة العصرية للطباعة والنشر صيدا، لبنان 1964 م، ص 22.

على المشابهة والمسموع من كلام العرب وأساليبهم ممن يوثق بفصاحتهم. وهذا ما سار عليه أكثر علماء العربية ومنهم: الخليل بن أحمد الفراهيدي والفراء في تناولهما المسائل النحوية واللغوية والقياس عليها، فإنهما لم يفلسفا تلك المسائل أو يتكلفا فيها تعليلاً عقلياً[13]. ومن أمثلة ما ذهب إليه الخليل في قياس بعض الكلمات على غيرها وذلك لوجود المشابهة، تركيب (لن) فإنه يقول: «لن أصلها: لا أن، ولكنهم حذفوا لكثرته في كلامهم، كما قالوا: ويلمه، يريدون: وي لأمه، وكما قالوا: يومذ»[14].

نرى أن الخليل حمل ويلمه التي خففت فيها الهمز لاستثقالها عند أكثر العرب على يومذ التي أصلها يومئذ بالهمز.

ومن ذلك أيضاً (أي) فقد جعلها في غير الشرط والاستفهام بمعنى (الذي) وقاسها على (من) بمعنى (الذي) في غير الشرط والاستفهام، وعلى هذا الرأي فإنه يرى القياس في (أي) أنها منصوبة على المفعولية، روى سيبويه عن الخليل قوله: «سألت الخليل رحمه الله عن قولهم: اضرب أيهم أفضل؟ فقال: القياس النصب، كما تقول: اضرب الذي أفضل، لأن أياً في غير الجزاء والاستفهام بمنزله (الذي)....»[15].

وكذلك ما جاء عنه في قياس المنادى المفرد المبني على الضم على بناء (قبل وبعد) على الضم عند إفرادهما، ونصب المنادى المضاف أو المنادى النكرة غير المقصودة الموصوفة على نصب (قبل وبعد) عند إضافتهما إذ يقول: «رفعوا (المنادى) المفرد كما رفعوا (قبل وبعد)، وموضعها واحد وذلك في قولك: يا زيد ويا عمرو، وتركوا التنوين في المفرد كما تركوه في قبل»[16].

ويقول أيضاً في قياس نصب المضاف، «إنهم نصبوا المضاف نحو يا

---

(13) انظر، المصدر نفسه، ص 22 ـ 23.

(14) سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395 ـ 1975 م، 1/ 254.

(15) المصدر نفسه، 2/ 398، وانظر: السويح، محمد عاشور، القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، ط 1، طبع الدار الجماهيرية، مصراتة ـ ليبيا، 1986 م، ص 132.

(16) سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب 2/ 182.

عبد الله ويا أخانا، والنكرة حين قالوا: يا رجلاً صالحاً حين طال الكلام، كما نصبوا هو قبلك، وهو بعدك...»[17].

ومن أمثلة الفراء: ذهابه إلى أن أصل (لهنك): «والله إنك، كما روي عن أبي أدهم الكلابي: له ربي لا أقول ذلك، بقصر اللام، ثم حذف حرف الجر، كما يقال: الله لأفعلن، وحذفت لام التعريف، أيضاً، كما يقال: لاه أبوك، ثم حذف ألف فعال كما يحذف من الممدود إذا قصر، كما يقال: الحصاد والحصد»[18].

ومن ذلك قياسه جمع المضاف عند أمن اللبس على القليل النادر مخالفاً بهذا كثيراً من النحويين الذين لا يجوزون ذلك، إذ يقول في معنى قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[19]: «وإنما قال: (أيديهما) لأن كل شيء موحد من خلق الإنسان إذا ذكر مضافاً إلى اثنين فصاعداً جمع. فقيل: قد هشمت رؤوسهما، وملأت ظهورهما وبطونهما ضرباً، ومثله ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[20].

وإنما اختير الجمع على التثنية لأن أكثر ما تكون عليه الجوارح اثنين في الإنسان: اليدين والرجلين والعينين، فلما جرى أكثره على هذا ذهب بالواحد منه إذا أضيف إلى اثنين مذهب التثنية... وقد يجوز هذا فيما ليس من خلق الإنسان، وذلك أن تقول للرجلين: خليتما نساءكما، وأنت تريد امرأتين، وخرقتما قمصكما، وإنما ذكرت ذلك لأن من النحويين من كان لا يجيزه إلا في خلق الإنسان وكلّ سواء»[21].

---

(17) المصدر نفسه، 2/ 183، وانظر، السويح، محمد عاشور القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة ص 132.

(18) الأستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، تحقيق، يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بنغازي، مطابع الشروق، بيروت 1398 هـ ـ 1978 م، 4/ 362.

(19) سورة المائدة، الآية: 38.

(20) سورة التحريم، الآية: 4.

(21) الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن، تحقيق محمد علي النجار، ط 2، مطابع سجل العرب القاهرة 1980، 1/ 306، وانظر السويح، محمد عاشور، القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، ص 243 ـ 262.

هذا مما ورد ذكره في جعل القياس النحوي أصلاً من الأصول التي يرجع إليها في القوانين المستنبطة من كلام العرب ودور العقل في تنظيم الكلام وتأليفه وما يحصل له من تقديم أو تأخير أو تغيير أو اختلاف تبعاً لاختلاف الظروف الكلامية.

والقياس النحوي الذي ابتنت عليه أكثر القواعد النحوية ليس بدعاً أو طارئاً أو غريباً لا أساس له ولا أصل، وإنما هو وسيلة توقفنا على معرفة الصواب من الخطإ في الكلام. يقول الرماني: «فالغرض في النحو تبيين صواب الكلام من خطئه على مذهب العرب بطريق القياس»[22].

ويقول ابن السراج: «النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب، حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة»[23].

وعلى هذا فالنحو كما فسره الأقدمون هو القواعد التي تضم الكلام العربي والتي يقاس عليها بما سمع من كلامهم. وهناك أصلان اعتمد عليهما الأقدمون وهما القياس والسماع. في المرحلة الأولى تلك التي وضعت فيها القواعد النحوية ويمكننا أن نسميها مرحلة التقعيد، وقد اعتمد النحويون في وضع قواعدهم على المطرد من كلام العرب إذ إن نسبة تطرق اللحن إليه قليلة أو معدومة. ولجؤوا إضافة إلى ذلك إلى عملية التوثيق والاستفصاح ممن يأخذون بكلامه في حكم نحوي أو صرفي أو لغوي، فقد ذكر لنا ابن جني في كتابه الخصائص أمثلة كثيرة.

من ذلك قوله: «سألت مرة الشجري أبا عبد الله ومعه ابن عم له دونه في فصاحته، وكان اسمه غصناً، فقلت لهما: كيف تحقران (حمراء)؟ فقالا: حميراء. قلت: فسوداء؟ قالا: سويداء، وواليت من ذلك أحرفاً وهما يجيئان

(22) الرماني، أبو الحسن، علي بن عيسى، رسائل في النحو واللغة، كتاب الحدود، تحقيق مصطفى جواد، ويوسف يعقوب مسكوني، دار الجمهورية، بغداد 1969 م، ص 38.

(23) ابن السراج، أبو بكر، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق، عبد الحسين الفتلي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت 1988 م، 1/ 35.

بالصواب. ثم دسست في ذلك (علباء) فقال غصن: (علبياء) وتبعه الشجري. فلما هم بفتح الباء تراجع كالمذعور، ثم قال: آه! عليبى ورام الضمة في الباء. فكانت تلك عادة له، إلا أنهم أشد استنكاراً لزيغ الإعراب منهم لخلاف اللغة، لأن بعضهم قد ينطق بحضرته بكثير من اللغات فلا ينكرها.

إلا أن أهل الجفاء وقوة الفصاحة يتناكرون خلاف اللغة تناكرهم زيغ الإعراب»[24].

ومنه قوله أيضاً في حكم نحوي: «وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن انعساف العقيلي الجوثي، التميمي ـ تميم جوثة ـ فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال أقول: ضربت أخاك. فأدرته على الرفع، فأبى، وقال: لا أقول: أخوك أبداً. قلت: فكيف تقول ضربني أخوك، فرفع، فقلت: ألست زعمت أنك لا تقول: أخوك أبداً؟ فقال: أيش هذا! اختلفت جهتا الكلام. فهل هذا إلا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحصته من الإعراب»؟[25].

ومع هذا فإن النحويين قد لا يثقون كل الثقة بكلام الأعراب الفصحاء الذين تربوا في البادية إذا ما شكوا بكلامهم، فإنهم يختبرونهم ويخضعون كلامهم للموازين النحوية المطردة. مثال ذلك ما نقله ابن جني، قال: «وقد كان طرأ علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية، ويتباعد عن الضعفة الحضرية، فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له، وميزناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه، إلى أن أنشدني يوماً شعراً لنفسه يقول في بعض قوافيه: أشنؤها، وأدأؤها بوزن أشععها وأدععها فجمع بين الهمزتين كما ترى، واستأنف من ذلك ما لا أصل له، ولا قياس يسوغه. فعم، وأبدل إلى الهمز حرفاً لا حظ في الهمز له، بضد ما يجب، لأنه لو التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما، فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً ساذجاً عن غير صنعة ما لا حظ له في الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً! هذا ما لا يبيحه قياس، ولا ورد بمثله سماع. . .

---

(24) ابن جني، الخصائص 2/ 26 ـ 27.

(25) المصدر نفسه 1/ 76.

وما كانت هذه سبيله وجب اطراحه والتوقف عن لغة من أورده»[26].

ونرى النحويين أيضاً يتتبعون من الكلام في صحة قاعدته النحوية أو الصرفية، قال الفراء: «لا يلتفت إلى ما رواه البصريون من قولهم: أصبع، فإنا بحثنا عنها فلم نجدها»[27] وجاء عن الزمخشري قوله: «وروى الكسائي: الخمسة الأثواب، وعن أبي زيد أن قوماً من العرب يقولونه غير فصحاء»[28].

وسيتناول البحث بإيجاز الأصلين الأساسيين وهما السماع والقياس موضحاً دورهما في تقعيد القواعد النحوية وتثبيت أسس اللغة العربية لتكون لغة تعليمية سليمة خالية من الخطإ واللحن كما كانت تنطق سابقاً ـ لغة منضبطة بالسليقة، وليكون النحو مرآة تعكس الكلام العربي بوجوهه المتعددة ولهجاته المختلفة التي عليها أكثر العرب نطقاً وفصاحة، وليكون منهاجاً سليماً تتبعه الأجيال العربية في نطقها للغتها.

السماع:

ذكر أصحاب المعاجم أن معنى السماع هو ما سمعت به فشاع، وتكلم الناس به وقيل: رجل سماع إذا كان كثير الاستماع لما يقال[29].

وإن المعنى اللغوي للسماع كما نقله أصحاب المعاجم يدور في دلالته مع مصطلح آخر وهو الرواية، يقول ابن منظور: «رويته الشعر تروية أي حملته على روايته، وأرويته، أيضاً، وتقول أنشد القصيدة. . . ولا تقل اروها، إلا أن تأمره بروايتها أي باستظهارها»[30]. لكن الرواية تختلف عن السماع في مادتها

---

(26) المصدر نفسه 2/ 5 ـ 7.

(27) المصدر نفسه 3/ 212.

(28) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، المفصل، دار الجيل، بيروت، ص 216، والمبرد، أبو العباس، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجارية 1399 هـ، 2/ 173.

(29) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، 2/ 203 (سمع)، والزبيدي، مرتضى الحسيني، تاج العروس، ط 1، المطبعة الخيرية، مصر 1306 م، 5/ 386 (سمع).

(30) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، 1/ 1262 (روي).

ونقلها إلى الآخرين فهي «جمع المادة اللغوية من الناطقين العرب»[31]. وجمع المادة تكون بأخذ الكلام من أفواه العرب الفصحاء بلقائهم في المدن أو بالذهاب إليهم في أماكنهم في البادية.

أما السماع فهو كما يقول السيوطي: «ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيه (ﷺ)، وكلام العرب قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين، نظماً ونثراً»[32].

والذي يهمنا من كل ذلك أن الرواية والسماع تمثلت فيهما النصوص العربية المختلفة من القرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف وكلام العرب على اختلاف المراحل التي مرت بهما الرواية والسماع وإننا «نجد رواية الأنساب، والأدب، والقراءات، والحديث الشريف، كانت جميعها أسبق من السماع في مجال اللغة، إذ نجده لم يبدأ في اللغة بالمعنى الاصطلاحي إلا في القرن الثاني الهجري»[33]. لكننا نرى اختلاف الأقوال في تحديد الوقت الذي بدأ فيه هذا الاتجاه[34].

وإذا ما نظرنا إلى السماع في المجال اللغوي فإننا نجده قائماً منذ القرن الأول في مجالس العلماء بمعناه العام في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، فقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب» ويقول أيضاً: «إذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا

---

(31) عيد، د. محمد، الرواية والاستشهاد باللغة، مطبعة دار نشر الثقافة، عالم الكتب، القاهرة 1972 م ص 10.

(32) السيوطي، جلال الدين، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق الدكتور أحمد محمد قاسم، ط 1، مطبعة السعادة، القاهرة 1396 هـ - 1976 م، ص 48.

(33) السويح، محمد عاشور، القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة ص 15.

(34) انظر، المصدر نفسه ص 15، وأبو المكارم، د. علي، أصول التفكير النحوي، دار الثقافة بيروت 1392 هـ - 1973 م، ص 22.

معرفة ذلك منه»[35]. وهكذا كان بعض الصحابة والتابعون يهتمون بتفسير بعض الألفاظ اللغوية الغريبة والغامضة عليهم، ويستشهدون عليه من كلام العرب أو يرجعونها إلى بعض لهجات القبائل العربية، وكذلك كان يفعل من اهتم باللغة والنحو من أمثال أبي الأسود الدؤلي وتلامذته، فقد اهتموا بالسماع القائم على الفطرة والسليقة اللغوية مما نشؤوا عليه واتبعوه في ضبط الكلام العربي مثال ذلك: رفع الفاعل ونصب المفعول به فقد توصلوا إلى ذلك بفطرتهم وليس بالرجوع إلى مشافهة العرب واستقراء لغتهم[36]. وذلك لأنهم نشؤوا فصحاء، فقد نقل عن يحيى بن عمر أنه «كان ينطق بالعربية المحضة، واللغة الفصحى طبيعة فيه غير متكلفة»[37].

وإذا ما وصلنا إلى القرن الثاني الذي اكتملت فيه العلوم والذي أصبح فيه السماع أصلاً من الأصول النحوية الذي تبنى وفق نصوصه القواعد النحوية نرى أن السماع يأخذ منهجاً علمياً محدداً له أصوله وقواعده وزمانه ومكانه، ونرى اختلاف النحاة واللغويين من كلا المدرستين البصرية والكوفية في نظرتهم إلى تلك الأمور.

فالبصريون يرون تحديد المكان الذي يسمع منه من القبائل العربية قال السيوطي: «كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً إبانة عما في النفس، والذين عنهم نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب، وهم قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل

---

(35) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ط 2، طبع مصطفى البابي الحلبي، مصر 1370 هـ - 1951 م، 1/119.

(36) انظر، آل ياسين، د. محمد حسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، ط 1، دار مكتبة الحياة، بيروت 1400 هـ - 1980 م، ص 65.

(37) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1397 هـ - 1977، 6/ 175.

وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم» فإنه لم يؤخذ من لخم، ولا من جذام، فإنهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط، ولا من قضاعة، ولا من غسان، ولا من إياد، فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام، وأكثرهم نصارى، يقرؤون في صلاتهم بغير العربية، ولا من تغلب، ولا من النمر فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية، ولا من بكر لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس، ولا من عبد القيس، لأنهم كانوا سكان البحرين، مخالطين للهند والفرس، ولا من أزد عمان، لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن أصلاً، لمخالطتهم الهند والحبشة، ولولادة الحبشة فيهم، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف وسكان الطائف، لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز، لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم»[38].

وكان بعض البصريين أكثر تحديداً في التفريق بين مناطق الجزيرة العربية فيقول أحدهم: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا»[39].

وسبب هذا التفريق بين هذه المناطق أنهم كانوا يرون أن الاختلاط بين هذه القبائل وغيرها من الأجناس هو الذي أفسد لغتهم.

أما الكوفيون فقد زادوا بعض القبائل التي أخذ عنها والتي تحرج البصريون من الأخذ عنها كبطون ربيعة مثلاً، وغالباً ما تنتمي هذه القبائل إلى اليمن فقد كان البصريون يحرصون على أن تكون اللغة المأخوذة فصيحة

---

(38) السيوطي، جلال الدين، الاقتراح، ص 56، وانظر السيوطي، جلال الدين، المزهر 1/ 128.

(39) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1962 م 1/ 11، وانظر، السويح، محمد عاشور، القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، ص 43، فقد ذكر فيه مؤلفه أسماء القبائل والبطون التي سمع منها البصريون.

وبعيدة عن التأثير بلغات الأمم الأخرى المجاورة لتلك القبائل كالأحباش في جنوب الجزيرة العربية والروم والفرس في الشمال والشرق من بلاد العرب.

ونستخلص من ذلك أن السماع قد شمل مناطق واسعة من بلاد العرب ضمت أكثر القبائل العربية التي تميزت بفصاحتها وسلامة لغتها وقربها إلى السليقة اللغوية في إعراب كلامها وبناء مفرداتها وارتجال ألفاظها. فالسماع من العرب سواء بمشافهتهم أو الأخذ عمن سمع منهم هو الأساس الذي وضع عليه النحاة واللغويون قواعدهم وضوابطهم اللغوية والنحوية لصيانة اللغة نفسها بسبب ظهور ظاهرة اللحن والانحراف عن السليقة اللغوية لمخالفة العرب غيرهم من الأعاجم، وقد اشترطوا شروطاً لما سمع من العرب وحددوا له زمناً معيناً يسمى عصر الاستشهاد، فالمسموع من العرب حددوه بسكان القبائل التي تعيش في البادية، ولذلك خرج أغلب اللغاة والنحويين إليها ليسمعوا بأنفسهم من هذه القبائل مثال ذلك ما فعله الخليل بن أحمد الفراهيدي فقد سأله الكسائي في البصرة: «من أين أخذت علمك هذا؟» فأجابه الخليل قائلاً: «من بوادي الحجاز، ونجد، وتهامة»[40].

وممن سمع من الأعراب الفصحاء، الأخفش (177 هـ) وسيبويه (ت 188 هـ) ويونس بن حبيب (ت 182 هـ) والنضر بن شميل (ت 203 هـ) حيث أقام بالبادية أربعين سنة [41].

ومنهم الأصمعي (ت 210 هـ) الذي كان يجوب البادية يسمع اللغة من قبائلها فقد ذهب إلى المربد ليدون ما يسمعه هناك من لغة وغريب، كما أنه رحل إلى بادية القصيم وبادية طيىء وغيرها من البوادي.

---

(40) القفطي، جمال الدين، أبو الحسن بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1371 ـ 1952 م 2/ 256، وانظر، الحموي ياقوت، معجم الأدباء 13/ 169، والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، طبع عيسى البابي الحلبي، 1384 هـ ـ 1965 م، 2/ 163.

(41) انظر، الأنباري، نزهة الألباء، في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة 1386 هـ ـ 1967 م، ص 85، والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة 1/ 316.

وكذلك سمع من أهل البادية ورحل إليها أبو زيد الأنصاري (ت 215 هـ) وأبو عثمان المازني (ت 225 هـ).

وكذلك رحل الإمام الشافعي (ت 204 هـ) فقد نقل عنه أنه قال: «خرجت من مكة فلزمت هذيلاً في البادية أتعلم كلامها... وكانت أفصح العرب. قال: فبقيت فيهم سبع عشرة سنة»[42]، وذكر عنه قوله: «أقمت في بطون العرب عشرين سنة آخذ أشعارها ولغاتها»[43].

واستمرت هذه الرحلات إلى البادية من قبل اللغويين والنحويين حتى القرن الرابع الهجري، إضافة إلى ما أخذ من العلماء مباشرة أو من مؤلفاتهم أو ما أخذه هؤلاء العلماء من الأعراب الوافدين إلى المدن لحضور مجالس العلم أو لأغراض أخرى.

والحرص على أخذ اللغة من الأعراب ومن أماكن محددة وقبائل معينة، ثم التثبت من فصاحة الأعراب يؤكد لنا أن القواعد اللغوية وهذا النظام الدقيق الذي روي لنا في أصل الألفاظ وبنائها وإعرابها يمثل السليقة اللغوية وطبيعة العرب في كلامهم دون تكلف ورواية ابن جني السابقة عن أبي عبد الله محمد ابن العساف، وإجابة الكسائي تؤكد ذلك حيث سأل مروان بن سعيد، الكسائي في مجلس حضرة يونس بن حبيب عن (أي) فقال: كيف تقول: لأضربن أيهم في الدار (بفتح الياء) قال: لأضربن أيهم في الدار (بضم الياء) قال: فكيف تقول ضربت أيهم في الدار؟ قال: لا يجوز. قال: لم؟ قال: أي هكذا خلقت»[44].

ويظهر من ذلك أن الإعراب سواء كان بالحركات أو الحروف هو سليقة

---

(42) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء 17/284، وانظر، السويح، محمد عاشور، القياس النحوي ص 35.

(43) البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، المكتبة السلفية 2/63.

(44) الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق، عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت 1962، ص 244.

لغوية ولا يستطيع العربي الذي نشأ بطبعه على هذه اللغة أن يغير هذا النظام الذي اعتاد عليه لسانه.

وإلى جانب هذه الحقائق التي ذكرناها فهناك قضية أخرى لا بد من ذكرها وهي أن العلماء الذين تمرسوا في وضع هذه الضوابط النحوية وتثبتوا من فصاحتها بخبرتهم الطويلة الشاملة، قد لا يعترضون على ما سمع من بعض الشعراء، أو غيرهم، وإن كان مخالفاً لتلك الضوابط مثال ذلك: أن سيبويه لم يرم الفرزدق باللحن في قوله:

فلو كان عبد الله مولى هجرته ولكن عبد الله مولى مواليا[45]

وكذلك أجاز القياس على قولهم (شنئي) في النسب إلى (شنوءة) وهو مسموع فرد[46].

وأجاز أيضاً تصغير أفعل التعجب قياساً مطرداً[47]. وهو مخالف للقياس، إذ إن التصغير من خصائص الأسماء، وما ورد سماعه من أفعل التعجب نادر، وهو في (أحسن وأملح).

والعذر في مثل هذه القضايا هو الاعتداد بالسماع الفصيح وإن كان فرداً[48] وهذا ما يتميز به الكوفيون وإن أجازه غيرهم[49] في بعض القضايا النحوية.

القياس:

وإذا ما عرفنا دور السماع في تثبيت النظام النحوي وإرساء قواعد اللغة العربية، فهناك أصل آخر لا يقل أهمية عن السماع ألا وهو القياس، فهو

(45) سيبويه عمر بن عثمان، الكتاب 3/ 313.

(46) المصدر نفسه، 3/ 339، وانظر، خليفة، محمد إبراهيم الأصول النحوية في الخصائص ورقة 113.

(47) المصدر نفسه، 3/ 477.

(48) الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر 1/ 149.

(49) انظر، ابن جني، الخصائص 1/ 323 ـ 328، فقد أجاز أبو علي الفارسي وابن جني القياس على الضرورات.

مكمل لدور السماع في تقعيد اللغة، «ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره، لثبوته بالدلائل القاطعة»[50].

ومعنى القياس هو «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[51]. وقال ابن جني: «إنما هو علم منتزع من استقراء هذه اللغة»[52]. ومعلوم أن النحو كما قال ابن السراج: «إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب»[53]. فإذا قاس الإنسان على ما ورد من كلام العرب قياساً صحيحاً فكلامه مقبول وهو ما يهدف إليه النحو[54] من قياس الكلام الذي يسمع وخضوعه وفق القوانين التي قعد بها كلام العربي بما سمع من العرب الفصحاء، وقد أشار إلى ذلك الكسائي بقوله:

إنما النحو قياس يتبع وبه في كل علم ينتفع[55]

وقد جاء تعريف القياس عند أكثر العلماء متشابهاً فيقول الأنباري: «إنه تقدير الفرع بحكم الأصل، أو حمل فرع على أصل لعلة، وإجراء الأصل على الفرع، وقيل إلحاق الفرع بالأصل بجامع»[56].

وقال أيضاً: «حمل غير المنقول على المنقول كرفع الفاعل ونصب المفعول في كل مكان، وإن لم يكن ذلك منقولاً عن العرب»[57].

---

(50) الأنباري، كمال الدين أبو البركات، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1971 م، ص 95، والسيوطي، جلال الدين، الاقتراح ص 95.

(51) المصدران السابقان ص 94 وص 94.

(52) ابن جني، الخصائص 1/ 189، وانظر، ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق، د. عبد الحسين الفتلي، ط 3، مؤسسة الرسالة بيروت 1408 هـ ـ 1988 م، 1/ 35، والأنباري، كمال الدين أبو البركات، لمع الأدلة ص 44.

(53) ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، الأصول في النحو 1/ 35.

(54) انظر، ابن جني، الخصائص 1/ 116.

(55) السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة 2/ 164.

(56) الأنباري، كمال الدين أبو البركات، لمع الأدلة في أصول النحو، ص 93.

(57) الأنباري، كمال الدين أبو البركات، الإغراب في جدل الأعراب، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية 1377 هـ ـ 1957 م، ص 45.

وقد أوضح هذا المعنى أحد الباحثين المحدثين فذكر فندريس بأنه يطلق «على العملية التي يخلق بها الذهن صيغة أو كلمة أو تركيباً تبعاً لأنموذج معروف»[58].

وللقياس كما أوضحه العلماء أربعة أركان هي:

1 ـ أصل: وهو المقيس عليه.

2 ـ فرع: وهو المقيس.

3 ـ حكم: مثل حكم نائب الفاعل الرفع على الفاعل.

4 ـ علة جامعة: وهي الشبه الذي يوجد في المقيس والمقيس عليه.

والقياس النحوي يقوم على أساس النصوص المسموعة، فالنحوي يسمع اللغة من الناطقين بها، أو يرويها عمن سمعها، ويقيس عليها. ونلاحظ هذا الاتجاه عند المازني فلا يقيس إلا على ما سمع من العرب إذ يقول: «إذا سئلت عن مسألة فانظر: هل بنت العرب مثالها؟ فإن كانت بنت فابن مثل ما بنت، وإن كان الذي سئلت عنه ليس من أبنية العرب فلا تبنه، لأنك إنما تريد أمثلتهم وعليها تقيس»[59].

ونحن في هذا البحث لا يهمنا أن نذكر موضوعات القياس وأنواعه أو القياس على الكثير أو القياس على القليل والنادر والشاذ أو القياس على النظير أو حمل الأصل على الفرع، أو ذكر من توسع في القياس أو تحفظ فيه وغير ذلك من الموضوعات، وكذلك لا يهمنا أيضاً ما قيل في تأثر القياس النحوي بالقياس المنطقي فقد قيل عن عبد الله بن أبي إسحاق أحد النحاة الأوائل «إنه تأثر في إدخال فكرة القياس في النحو العربي بالمنطق»[60].

---

(58) فندريس، اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة 1370 هـ ـ 1950 م، ص 205.

(59) المازني، أبو عثمان، التصريف، تحقيق، إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1954 م، 1/ 59.

(60) عيد، د. محمد، أصول النحو في نظر النحاة، عالم الكتب بمصر 1973 م، ص 81.

ويقول أيضاً الدكتور إبراهيم أنيس: «لا نعجب حين نرى اللغويين القدماء من العرب قد سلكوا هذا المسلك من الربط بين اللغة والمنطق الارسطاليسي، وأن نشهد في بحوثهم اللغوية من الأقيسة والاستنباطات ما لا يمت إلى روح العربية بصلة ما»[61].

وكذلك نرى اختلاف المحدثين في هذه الدعوة فيذهب أحمد أمين إلى أن تأثير اليونان والسريان عند وضع النحو في مراحله الأولى كان تأثيراً ضعيفاً»[62]، وإذا ما استقرأنا ما ورد عن النحاة الأوائل في وضع ضوابطهم النحوية واعتمادهم على ما سمع من كلام العرب والقياس عليه لا يكون القول مسلماً وبخاصة في المراحل الأولى، أما المراحل المتأخرة، وبالتحديد بعد عصر الخليل بن أحمد الفراهيدي، فقد روعي فيه تلك المبادىء والأحكام المنطقية والأخذ بالقياس الشكلي لتنمية الحصيلة اللغوية[63] يقول الدكتور عبد الفتاح شلبي. «يبدو من القياس عند السابقين، وبخاصة الشيخان: (الخليل وسيبويه) أنه فطري لا أثر فيه للتعمق، بل هو مشابهة شيء بشيء، أو اعتبار هذا بذاك، من غير مزج لذلك بالقضايا المنطقية، أو وصله بالمسائل العقلية البحتة، ومن هنا قام قياس الأقدمين على الحس اللغوي وطبيعة الأساليب اللغوية، وغلبت فيه الروح الفطرية على الصناعة الفلسفية أو المنطقية»[64].

وقد وجدنا ابن جني وهو من علماء القرن الرابع الهجري يفسر لنا الضوابط اللغوية والنحوية ويقرر وجوب القياس في اللغة لأن العلماء ورواة اللغة مهما كثروا لا يمكن أن يوصلوا لنا جميع اللغة وما يتعلق بألفاظها من قواعد لغوية ونحوية وصرفية إذ يقول: «لو احتجت إلى تكسير عجر من قولهم: وظيف عجر لقلت: أعجار، قياساً على يقظ وأيقاظ، وإن لم تسمع

---

(61) أنيس، د. إبراهيم، من أسرار اللغة، ط 2، المطبعة الحديثة، مصر 1966 م، ص 119.

(62) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط 15، دار الكتاب العربي، بيروت، 2/ 293.

(63) أبو المكارم، د. علي، تقويم الفكر النحوي، ط 1، دار الثقافة، بيروت 1975 ص 83 ـ 84.

(64) شلبي، د. عبد الفتاح إسماعيل، أبو علي الفارسي، مطبعة دار نهضة مصر، 1377 هـ ـ 1958 م، ص 219.

أعجار، وكذلك لو احتجت إلى تكسير شبع بأن توقعه على النوع لقلت: أشباع، وإن لم تسمع ذلك، لكنك سمعت نطع وأنطاع، وضلع وأضلاع...»[65].

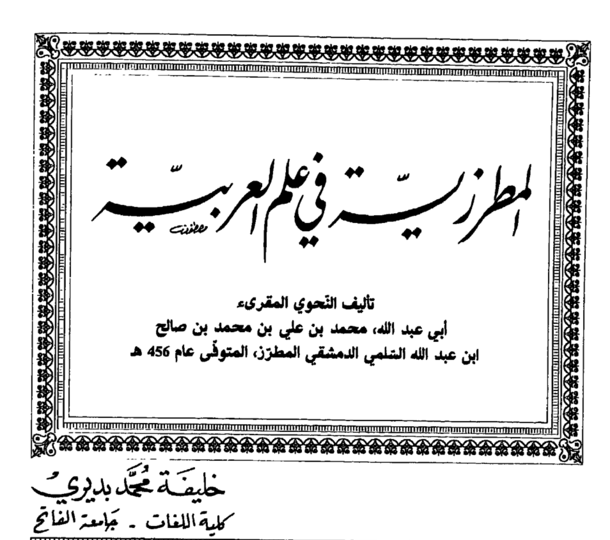
وهكذا لاحظ علماء العربية بحكمتهم كلام العرب ووزنوه فوجدوه على قسمين: «أحدهما لا بد من تقبله كهيئته، لا بوصية فيه، ولا تنبيه عليه نحو حجر، ودار... ومنه ما وجدوه يتدارك بالقياس، وتخف الكلفة في علمه على الناس، فقننوه وفصلوه إذ قدروا على تداركه من هذا الوجه القريب»[66].

وهذه النظرة إلى اللغة ومذهب علمائها في القياس عليها هو الذي يهمنا في تقعيد القواعد، فالكل داخل في اللغة، ما سمع وما قيس، وما استنبط على ضوئها من أحكام، وما لوحظ من علل وأصول. أما ما استفاده أولئك العلماء من منهجية عقلية في تفسير تلك الأحكام ومعرفة عللها فهذا أمر آخر، ليس له أي أثر في وضع قواعد هذه اللغة الكريمة التي حباها الله سبحانه وتعالى بالقرآن الكريم والذي أحكمت آياته، بلسان العرب، فثبت قواعدها وزادها رسوخاً في ألفاظها ومعانيها وبيانها وأحكامها.

---

(65) ابن جني، الخصائص 2/ 41.

(66) المصدر نفسه 2/ 42.



المطرزية في علم العربية

مخطوطة

تأليف النحوي المقرىء
أبي عبد الله، محمد بن علي بن محمد بن صالح
ابن عبد الله السّلمي الدمشقي المطرّز، المتوفى عام 456 هـ

خليفة محمد بديري
كلية اللغات - جامعة الفاتح

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلاته وسلامه على عبده ورسوله النبي الأمين الذي يؤمن بالله وكلماته.

لما كنت بصدد مواصلة البحث والتقليب في خزانة معهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة عن الموضوعات التي تخدم بحثي المسجل لنيل درجة الدكتوراه لفت نظري «المقدمة المطرزية» وأثار فضولي ما نعته بها ناسخها من الشهرة والبركة وحين قرأتها ألفيتها مفيدة مركزة واضحة وظننتها بادىء ذي بدء للمطرزي صاحب المصباح، وأنها لم تطبع ولم تدرس على حد علمي. وأنها ربما كانت نسخة من المصباح نفسه وقع التصرف في عنوانها.

وبعد نسخي لها ورجوعي إلى كتب التراجم للتأكد من نسبة المخطوط اتضح لي بما لا يدع مجالاً للشك أن المؤلف هو غير صاحب المصباح كما بدا لي أول الأمر وقد قسمت عملي إلى قسمين.

الأول قسم الدراسة ويحتوي على توثيق نسبة الكتاب إلى صاحبه وأهمية وترجمة المؤلف ونهجه ومصنف النسخة ومنهج التحقيق أما القسم الثاني فهو النص محققاً وبالله التوفيق.

تَوْثِيق نِسْبَةِ ٱلكِتَابَ:

لم يُنَصّ صراحةً على اسم مؤلّف المطرّزية في صفحة العنوان، كما لم يُذكر العنوان الذي وضعه لها، ولعلّ الناسخ اعتمد في ذلك على شهرتها، نحو ما يصادفنا في الوثائق القديمة من قولهم عن شخص ما أو مكان «شهرته تغني عن تحديده» أو «هو غنيٌّ عن البيان»، وقد وقع خلط في نسبة هذه المقدّمة مأتاه تعدّد من اتّصف بهذا اللّقب[1]، وأشهرهم على الإطلاق أبو عمر الزّاهد المشهور بغلام ثعلب وأبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرّزي النّحويّ الخوارزمي، خليفة الزمخشري[2]، الذي طار صيته بسبب كتابه «المصباح» كلّ مطار، على أنّ مُتَرْجَمَنَا ـ الموافق له في اللقب ـ ليس بتلك النكرة، لكنه الحظّ، آية ذلك ترجمةُ الإمام السيوطي له ترجمة قرن فيها اسمه بالمقدمة المنوّه عنها، فهو محمد بن علي بن محمّد بن صالح بن عبد اللّه، أبو عبد الله السّلمي الدمشقي المطرّز صاحب المقدّمة المشهورة في النحو، وذكر أنّ وفاته كانت يوم الأحد مستهلّ ربيع الأول سنة ست وخمسين وأربعمائة هجرية بدمشق[3].

ومن قبله عرض له مؤرّخ الإسلام الحافظ الذهبي في وفيات السّنة

---

(1) انظر فقرة «ترجمته» وواضح أنها نسبة إلى حرفة تطريز الثياب وإن جاز إطلاقها مجازاً على صناعة الكلام وما إليه.

(2) انظر «إنباه الرّواة» للقفطي ج 3 ص 339 وهامش الصفحة نفسها.

(3) انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين أو النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط 2 (القاهرة 1399هـ 1979م) ج 1 ص 189 وفقرة «ترجمته».

المذكورة، فقال: «والمطرّز صاحب المقدّمة اللّطيفة. . .» ونعته بالنحويّ المقرىء[4].

وفي شذرات الذّهب: «وفيها ـ أي سنة 456هـ ـ المطرّز صاحب المقدمة اللطيفة. . .»، وسرد اسمه ووصفه مشيراً أنه آخر الرّواة عن تمّام الرازي[5].

فهو على هذا سابق لصاحب المصباح المتوفّى بخوارزم يوم الثلاثاء الحادي والعشرين من جمادى الأولى سنة عشر وستمائة[6] ولعلّ إشارة بروكلمان إلى أنّ لهذا الأخير زماناً رسالة في النحو تختلف عن المصباح، مودعة بباريس، تحت رقم (4254 ثاني) لعلّها تعني هذه المقدّمة[7].

ويحتمل أن يكون بتحبيره بعض مؤلفات عبد القاهر الجرجاني النحوية «في المصباح» قد احتذى أبا عبد الله السّلمي في اختصاره جمل الزّجّاجي، أو أنه رأى أن يكمل جانباً علميّاً لم يأت عليه سلفه ألا وهو العوامل النحوية[8] وثانيتهما أن كتب التراث متشابكة الأطراف متداخلة الأسباب، ومع التسليم بالتخصّص وانفراد كل فن تراثي بطائفة من الكتب والمصنفات، إلاّ أنّه قل أن يوجد كتاب فيها مقتصراً على الفن الذي يتناوله دون التعرّض إلى فنون أخرى بدواعي الاستطراد والمناسبة[9].

---

(4) انظر «العبر في أخبار من غبر»، تحقيق فؤاد سيد أمين، طبعة الكويت 1961، ج 3 ص 240.

(5) انظر «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، لابن العماد الحنبلي (مكتبة القدسي بالقاهرة 1350هـ) ج 3 ص 301.

(6) «إنباه الرّواة»، للقفطي ج 3 ص 339، والأعلام، للزركلي ج 8 ص 311، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة ج 11 ص 51.

(7) انظر تاريخ الأدب العربي، ج 5 ص 240.

(8) كلمة «تحبير» مستعارة من ابن الجزري الذي أضاف القراءات الثلاث إلى السبعة المشهورة التي تضمّنها كتاب «التيسير» للدّاني، وقد حافظ على عبارة الداني، ولم يغيّر إلا ما اقتضت الضرورة تغييره، كأن تنفرد قراءة من السبع بحكم توافقها فيه القراءات المتمة للعشر أو إحداها، وقد سمّي «عملة تحبير التيسير» وهو مطبوع أكثر من مرة.

(9) انظر «الموجز في مراجع التراجم والبلدان والمصنّفات وتعريفات العلوم»، ط 1 (مكتبة الجانحي القاهرة 1406هـ ـ 1985م) الصفحات 14، 15، 23، 24، 32، 33، 35. هذا وأغلب ما في البحث له إلا يكن باللفظ فبالمعنى وقد وضعت ما لم أتصرّف فيه بين علامتي تنصيص.

وقد ظلّت هذه المقدمة تتداول وتتدارسُ وتحفظ حقبة ليست بالقصيرة[10].

تَرْجَمَةُ المؤلّفِ

هو ـ كما سبق أن عرفنا ـ محمد بن علي بن محمد بن صالح بن عبد الله، السّلميّ الدمشقي، المطرّز، يكنى أبا عبد الله اشتهر بالنحو والإقراء والأدب، وأطول ترجمة له ـ عثرت عليها ـ ما أثبته الإمام السيوطي في طبقاته نقلاً عن المنذري في كتابه «تاريخ مصر» وقال «. . . كان نحوياً مقرئاً أديباً، سمع من تمّام الرّازي وأبي محمد بن نصر ومكّي بن محمد، وأبي أسامة محمد الهروي، ومنصور بن رامش وأبي الفرج محمد بن عبد الله الجرحوشي وسعيد بن عفير بن أحمد بن فُطيس، وأبي الحسن علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي النحوي بمصر، وأبي القاسم حمزة بن عبد الله بن الحسين الأطرابلسي، روى عنه ابن الخطيب»[11].

ولم تسعف المظانّ بتحديد سنة مولده على نحو ما فعلت بتاريخ وفاته وهو عام ستة وخمسين وأربعمائة ولو قدرنا أنه عاش سبعين عاماً لكان سنة مولده ستّاً وثمانين وثلاثمائة.

أبرز أساتذته:

1 ـ علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي، نسبة إلى حوف بُلبيس بمصر وكان قارئاً نحوياً ألّف في علوم القرآن كتاباً أسماه «البرهان في تفسير القرآن» وله الموضح في النحو، توفي في مستهل عام ثلاثين وأربعمائة[12].

2 ـ الحافظ أبو القاسم تمّام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن الجنيد، الرّازي الدمشقي المحدّث، كان عالماً بالحديث ومعرفة

---

(10) انظر مبحث «توثيق نسبة الكتاب» وانظر «نظم متن الآجروميّة»، لعبد الله بن الحاج الغلاوي، تحقيق خليفة بديري، بمجلة كلية الدّعوة الإسلامية، العدد السّادس، ص 262.

(11) انظر بغية الوعاة، للسيوطي جـ 1 ص 189.

(12) انظر المرجع نفسه جـ 2 ص 141.

الرجال وتوفي سنة أربع عشرة وأربعمائة[13].

ولم أعرف من تلاميذه إلا أبا بكر بن الخطيب، وفي النفس من هذه التلمذة شيء وإن كانت ليست بالمستحيلة عقلاً، لأنني تتبّعت كتاب تاريخ بغداد ما وسعني التتبّع، لعلّني أعثر على ترجمة للمطرّزي فيه فلم أجد ولا يعقل أن يتجاهل مثلُه مثله، وقد عثرت على عدد ممّن تلقبوا المطرزي، منهم:

1 ـ أبو بكر: محمد بن يونس بن عبد الله الأزرق، المقرىء المطرّزي، توفي سنة تسع وعشرين وثلاثمائة[14].

2 ـ محمد بن علي بن أحمد بن الحسين، يلقب حريقاً، توفي عام ثلاث وثلاثين وأربعمائة[15].

3 ـ محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن محمّد بن موسى، أبو الحسن، يعرف بالمطرّز، أصبهاني الأصل قال البغدادي: كتبت عنه شيئاً يسيراً، وكان صدوقاً صحيح الأصول، قضى عام ثمانية وثلاثين وأربعمائة[16] فلو كان أخذ عن مترجمنا لأثبت ذلك فاحتمال أن يكون ثمة وهمٌ احتمال كبير.

ولا تفصيلات كثيرة عن حياته الخاصة ولا العامّة، وعسى أن أظفر بمزيد من المعلومات حول هذه القضايا مستقبلاً إن شاء الله تعالى.

وقد ذكر مقبول علي النعمة ـ في تحقيقه لكتاب المصباح ـ المقدّمة المطرزيّة، ونوّه بأنّ كثيراً من الكتب نعتتها بالمطرّزية المشهورة أو المقدّمة المشهورة في النحو، كما نبّه إلى أنّ هناك مقدمة أخرى في النحو، اسمها المطرّزة، التبست مع مقدمة أبي الفتح، وأكّد أنّ تلك المطرّزة هي لأبي

---

(13) انظر الوافي بالوفيات، لخليل بن أيبك الصّفدي، باعتناء جاكلين سوبله وعلي عمار (قبادن 1401هـ ـ 1981م) ج 10 ص 397.

(14) المرجع نفسه المجلد الثالث، ص 96.

(15) المرج نفسه.

(16) المرجع نفسه المجلد الأول ص 418.

عبد الله محمد بن علي بن صالح السّلمي الدمشقي النّحويّ المقرىء بيد أنها لم تصل إليه، وقال باحتمال أن تكون هي تلك الرسالة التي ذكر بروكلمان أنها للمطرزي[17].

وجليّ أنّ النعوت التي خُلعت على المطرزية إنّما تخصّ ما نحن بصدده من التحقيق، حيث جاء في صفحة الغلاف «المقدمة المطرّزية المشهورة بالبركة في البريّة، المختصرة من الجمل في النحو»، وفي الصفحة الأخيرة (. . . المقدمة المباركة المعروفة بالمطرّزية في علم العربية» وهو ما رجّحت أنه العنوان الأصليّ، ولعلّي لا أعدو الصواب إذا نفيت أن يكون لأبي الفتح ذاك مقدمة في العربية غير كتابه «المصباح» وناهيك بها، فلا يضيره ألا يكون له سواها.

وقد قال ابن خلّكان على ما نقل من هامش بغية الوعاة ـ «وأمّا المطرّزية المشهورة فلابن عبد الله السّلمي، كذا في الشيخ ناصر»[18]، يعني في ترجمة أبي الفتح ناصر الدين، صاحب المصباح.

والمقدمة المطرّزية والمصباح جدّ مختلفين، فالمصباح ـ كما نص مؤلّفه في الديباجة ـ مستصفى من ثلاثة متون لعبد القاهر الجرجاني وهي المائة والجمل والتتمّة، أو هو محيّر منها على الوجه الأدقّ، في حين أنّ المقدّمة اختصار لكتاب واحد هو الجمل للزجاجي، إضافة إلى اختلاف المؤلفين زمناً وأسلوباً وغرضاً، فقد دلف أبو عبد الله في المقدمة بعد البسملة مباشرة إلى أقسام الكلام دونما أية توطئة تشير إلى عمله أو إلى منهجه أو تومىء إلى مبتغاه، ولولا ما أثبته الناسخ على الصفحة الأولى من أنها مختصرة من الجمل في النحو لاحتيج إلى جهد ما حتى تُعرف صلتها بجمل الزجاجي.

(17) انظر مقدمة تحقيق المصباح في النحو، لأبي الفتح ناصر بن أبي المكارم المطرّزي (دار البشائر الإسلامية، بيروت 1414هـ ـ 1993م) ط 1 ص 21 وهامش 2، 3 من الصفحة نفسها.

(18) انظر بغية الوعاة، للسيوطي جـ 1، 311، هامش رقم 2، وتدل هذه الإشارة على قدم الخلط في نسبة هذه المقدمة.

وربما كانت كلمة «مقدمة» التي أطلقت مجازاً على كل متن أو كتيّب أحد أسباب الوهم الذي وقع فيه ثلّة من الباحثين[19].

أهميّة المخطوط:

لهذا الكتاب أهمية مزدوجة؛ لتعلقه بجمل الزجاجي[20]، الذي ذاع صيته وعم أثره المشرق والمغرب ولأنّه حلقة في سلسلة المصنّفات التعليميّة ذات قيمة لا تنكر، وقد نوّه الدكتور محمود الطناحي صادقاً بأنّ المصنّفين في علوم اللسان العربي قد شارفوا الغاية في وضع الأصول والمطوّلات والمختصرات والمتون بما في ذلك العلم الذي نقله اللغويون المحدثون وأكثر بعضهم الجعجعة حوله وهو علم الأصوات فإنّ أصوله عربية خالصة منذ الخليل إلى يوم الناس هذا، كما نبّه إلى حقيقتين جديرتين بالاهتمام، أولاهما أنّه لا يغني كتاب عن كتاب، ولم يكن علماؤنا السّابقون ـ رحمهم الله ـ يعبثون حين توفّروا على الفنّ الواحد من فنون التراث فأكثروا فيه التصنيف والتأليف، خالفاً عن سالف، وإن اتفق بعضهم في المنهج العام، فلكلّ منهم مستزادٌ ومذهب، ولم يكن النّحاة يعانون من الفراغ أو قلّة الزاد حين عكفوا على كتاب مثل الجمل، لأبي القاسم الزجاجي، فوضعوا له أكثر من مائة وعشرين شرحاً وقال بأنّه «من الغريب حقاً أننا لا نجد بأساً أن يكثر الدارسون المحدثون من التأليف في الفنّ الواحد كتباً ذاهبة في الكثرة والسّعة كالذي نراه من التأليف في فنون الشعر والقصة والمسرح، ثم نحجر على أسلافنا ونعيب عليهم مثل ذلك، ثم ننعتهم بالثرثرة والدوران حول أنفسهم. . . .» وأشار ـ محقّاً الحق كله ـ إلى أنّه

---

(19) انظر مقدمة تحقيق كتاب «الجمل» لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق عبد الحليم عبد الباسط المرصفي (القاهرة 1988م)، ص 21 ومقدمة تحقيق كتاب «المصباح في النحو» ص 48 وفقرة «نهج المطرزي في مقدمته».

(20) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجيّ المتوفى سنة 340هـ، على خلاف، وقد طبع كتابه «الجمل» بعناية ابن أبي شنب سنة 1924م، ثم حققه الدكتور علي توفيق الحمد، وصدرت الطبعة الثالثة بتحقيقه في بيروت سنة 1986م، وقد دارت حول الزجاجي ومؤلفاته عديد من الدراسات والأطروحات العلمية أكثرها حول شروح الجمل وأبرز الدراسات المتعلقة بالجمل ذاته رسالة أستاذنا الدكتور أحمد عبد اللطيف الليثي بكلية دار العلوم.

قد يوجد في المختصرات ما لا يوجد في الأصول[21].

- أفاض المطرّزي في «باب لا في النفي» أكثر من الزجاجي الذي سمّاه «باب النفي بلا» ص 237 - 239 حيث أربعة شواهد من القرآن الكريم وخمسة أبيات من الشعر عوض أربعة شواهد قرآنية وبيتين من الشعر في الجمل.

- يقابل باب «الحروف التي تنصب الفعل المستقبل» العنوان نفسه في الجمل ص 182 بفارق صنيعة الجمع؛ إذ جاءت «الأفعال المستقبلة» وقد حضر المطرزي تلك الحروف في عشرة قسّمها إلى فئتين: الخمسة الأولُ منها تعمل مباشرة وتعمل الأُخر بإضمار أن، وأكثر من الأمثلة وأضاف شاهداً شعرياً.

- اقتصر المطرّزي في باب «حروف الجزم» - الذي يماثله في الجمل «باب الحروف التي تجزم الأفعال المستقبلة ص 207 على سرد خمسة الحروف فقط دونما شرح.

- قرّر باب الشرط وجوابه أنّ الشرط وجوابه مجزومان، وعدّد «حروفه» وهي إن ومن ومهما وإذما وحيثما وكيفما وأيّ وأين ومتىٰ، مورداً أمثلة لبعضها، ويلاحظ أنه يستخدم كلمة حرف هنا بغير معناها الاصطلاحي، حيث استعملها مرادفة للفظ كلمة، وقال بأن الفاء متى دخلت على جواب الشّرط فإنّ الفعل يرتفع، أمّا في الجمل فقد تناول كلّ ذلك في باب الجزاء تفصيلاً وتوسّع في إيراد الأمثلة داعماً قوله بخمس آيات وستّة أبيات.

عرّف في «باب ما ينصرف وما لا ينصرف» القسمين كليهما، وذكر أبرز أحكامهما وعدّد تسعة الأسباب المانعة من الصّرف، وفي الجمل ص 218 تناول الموضوع تحت العنوان نفسه، لكن بإسهاب.

- لم يفرد باباً لأسماء القبائل والأحياء والسور والبلدان، على حين فعل الزجاجي ذلك في ص 224 لكنّ المطرّزي ذكر أهم ما يتعلق بها من أحكام عقب كلامه عن باب ما ينصرف وما لا ينصرف، ولعله رآها مندرجة تحت

(21) انظر مبحث «منهج المطرزي في مقدمته».

ذلك الباب بسبب ما بينهما من ارتباط وثيق جداً.

ـ بينا عرّف الزجاجي الإعراب في باب «معرفة المعرب والمبنيّ ص 260 ـ 261، لغة واصطلاحاً اكتفى المطرّزي بالمعنى اللّغوي، وكان أجدر به لو فعل العكس، على أنّه قال: «الإعراب في الكلام على أربعة أضرب: رفع ونصب وجرّ وجزم»، فكأنّ هذا تعريف بالمثال، غير أنه قاصر، ثم إنه لم يعرّف المبني لا تصريحاً ولا تعريضاً مع أنّ الزجاجي عرّفه في الباب آنف الذكر بأنّه «ما لم يتغير آخره بدخول العوامل عليه» ودعم هذا بما يلزم من أمثلة، وكان يمكن أن يتدارك ذلك عندما عقب بقوله في باب الإعراب بعد حصره الإعراب في الاسم المتمكّن والفعل المضارع: «وما عداهما من سائر الكلام فمبنيّ غير معرب» وهذا أشبه بتعريف الحركة بما ليس بسكون، أو في باب النداء عند كلامه على بناء المنادى المفرد.

ويمكن تلمّس المعاذير له ولكنها تظلّ أشبه بالتسويفات منها بالأعذار الوجيهة، إذ إنّه كان ينبغي منهجياً أن يسير على نمط واحد في التعريف بما يستعمله من مصطلحات أو أن يترك ذلك بالجملة أمّا أن يتنكّب بعضاً ويعرض لبعض فلا.

ـ تكررت عبارة «وما أشبه ذلك» حوالي خمسين مرّة، وهذا كثير بالنظر إلى صغر حجم هذا الكتاب وكنت ظننتها من لوازم أسلوب المطرّزي، ولكن تبيّن أنّه تابع فيها الزجاجي الذي كان يراوح بين «وما أشبه ذلك» و«ما أشبهه» و«مثل ذلك» الخ.

ـ يستبين ممّا سبق أنّ هذه المقدمة لم تستغرق جميع أبواب الجمل بل اقتصرت منها على ما يندرج تحت علم العربية، أي النحو، دون علم الصرف وغير ذلك من المباحث التي اشتمل عليها، بل إنه ترك من النحو باب الإغراء وباب دخول ألف الاستفهام على لا.

وَصْفُ النّسخة

هي نسخة فريدة نفيسة، صوّرت من مكتبة الدكتور محمد مكّيّة ببغداد،

وأودعت بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم 244/ نحو.

عدّة أوراقها سبع وعشرون، مقاس 13 17,5 سم.

كتبت بخط نسخي جميل واضح في جملته، ناسخها هارون بن علي بن عبد الرحمٰن الصفدي المعروف بالشعبي، فرغ منها سنة خمس وستين وسبعمائة، وقد أثبت في آخرها أن الأمير سيف الدين آسَنْدَمر بن عبد الله الشّهابي قد عرضها من أوّلها إلى آخرها عرضاً متقناً، وذلك في ثالث عشر رمضان المعظّم سنة خمس وستين وسبعمائة.

وفي صفحة ما نصّته «المقدّمة المطرّزيّة المشهورة بالبركة في البريّة، المختصرة من الجمل في النحو، برسم العبد الفقير إلى الله آسندمر بن عبد الله الشهابي المعروف بالفقيه، أحد رجال الحلقة المصورة بصفد المحروسة، عفا الله عنه وغفر له ولمن قرأ فيه ودعا له بالمغفرة ولجميع المسلمين، آمين والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم».

ولعلّ المعني هو سيف الدين آسندمر العمري نائب السلطنة بحماة وطرابلس، من مماليك السلطان الملك الناصر، وهو أقرب ما وجدته في كتاب الوافي بالوفيات، لابن أيبك الصفدي وهو بلديّ هذا الأمير ولا يبعد أن يكون ترجم له لكن النسخة التي عندي غير كاملة[22].

مَنْهَج التَّحقِيق

1 ـ اعتمدت كتاب «الجمل» للزجاجي، جبراً لعدم تعدّد النسخ ولطبيعة ما بين الجمل والمقدّمة من علاقة.

2 ـ راعيت قواعد الإملاء الحديثة فيما ورد مخالفاً لها.

3 ـ ضبطت بالشكل ما رأيته بحاجة إلى ذلك وبخاصّة شواهد القرآن الكريم والشعر.

---

(22) انظر الوافي بالوفيات، لابن أيبك الصفدي، بعناية يوسف فاق إس ج 9، ص 249ـ 250.

4 ـ خرّجت الشواهد القرآنية مثبتاً اسم السورة ورقم الآية معتدّاً كل جزء من آية ولو بضعة كلمات أنها كذلك، كما خرّجت بقية الشواهد.

5 ـ أثبّت النصّ كما هو ولو كان خطأ مع الإشارة في الحاشية إلى الصّواب.

6 ـ ربطت ما بين المقدمة والجمل بتبيان ما توافقت فيه العبارات والأمثلة وما اختلفت ليتضافر مع مبحث «منهج المطرّزي في مقدّمته» في إعطاء فكرة واضحة عنها تساعد في تكوين رأي أقرب إلى الموضوعية بشأنها.

7 ـ أتبعت النص المحقق بفهرس للشواهد القرآنية وآخر للحديث وأقوال العرب والأمثلة النحوية ذات التركيب الخاص، وثالث للشّعر رتّبته على البحور، ثم فهرس الأبواب وثبت بأهم المصادر.

منهج المطرزي في مقدّمته:

ـ ماشى كتاب الجمل ـ مع اختصار موفق وتجنب لبعض المآخذ على صاحبه ـ في المقدّمات النحوية: أقسام الكلمة والإعراب والرفع وعلاماته والنصب وعلاماته والجرّ والجزم.

ـ أفرد باباً للأسماء المرفوعة على حين عرض الزجاجي للفاعل ومعه المفعول ص 10 ولم يعرّفه، ثم تصدى في باب الابتداء للمبتدأ والخبر، وأجرى موازنة بينه وبين الفعل والفاعل وبيّن أنّ احتياج المبتدأ إلى الخبر كاحتياج الفعل إلى الفاعل ص 36، وفي أضرب الخبر يفرّق الزجاجي بين ما وقع جملة اسمية فينعته بأنه وقع جملة، أمّا ما كان جملة فعلية فيعبّر عنه بقوله: «أو بفعل أو ما اتصل به من فاعل ومفعول، كقولك زيد خرج أبوه، وعبد الله أكرم أخاك، وما أشبه ذلك، أو اتصل به من فاعل ومفعول، كقولك زيد خرج أبوه، وعبد الله أكرم أخاك، وما أشبه ذلك أو بجملة، نحو قولك: «زيد أبوه قائم»، ثم قال: «واعلم أنّه يجوز تقديم خبر المبتدأ عليه إلا إذا كان فعلاً فإنّه لا يجوز تقديمه عليه»، ثم ذكر المشبّه بالفاعل لفظاً وهو اسم كان وخبر إن، وأفرد بعد ذلك لكل منهما باباً مستقلاً.

ـ استحدث المطرزي أيضاً باباً للأسماء المنصوبة على غرار فعله بالأسماء المرفوعة من قبل وقسّمها قسمين: مفعول ومشبّه به: ناصّاً على أن كليهما على خمسة أنواع: المفعول: مفعولٌ مطلقٌ ومفعولٌ به ومفعولٌ له ومفعولٌ معه.

والمشبّه بالمفعول حالٌ وتمييز واستثناء وخبر كان واسم إنّ.

أما صاحب الجمل فقد عرض لكل تلك المسائل في مواطن مختلفة، فهو يقول مثلاً في ص 32 باب ما تتعدّى إليه الأفعال المتعدّية وغير المتعدّية: «اعلم أنّ كل فعل متعدّياً كان أو غير متعدّ فإنه يتعدّى إلى أربعة أشياء وهي المصدر والظرف من الزمان والظّرف من المكان والحال»

وتناول المفعول به في باب «الفاعل والمفعول به» ص 10، فقال: «والمفعول به إذا ذكر الفاعل فهو منصوبٌ أبداً، وقال: «وتقول: ضرب زيدٌ عمراً، رفعت زيداً بفعله ونصبت عمراً بوقوع الفعل عليه».

وجاء في باب أقسام الفاعلين ص 316: «وهي خمسة: مفعولٌ مطلقٌ ومفعولٌ به ومفعولٌ معه، ومفعولٌ «من أجله» وأدخل الحال ضمن المفعول فيه فقال: «والمفعول فيه الظروف والأحوال، نحو قولك: جاء زيدٌ مسرعاً فمعناه جاء زيدٌ في هذه الحال، في حين قال المطرزي عن المفعول فيه بأنّه الظرف.

وفي ص 319 عرّف الزجاجي المفعول من أجله بالمثال فقط، على أنّ المطرّزي أضاف: «والمفعول له لا يكون إلا مصدراً ولا يكون إلا لعذر».

ـ اختصّ المطرّزي الحال باب، مضيفاً على ما قاله الزجاجي ـ ضمن ما شبّه بالمفعول ـ أنّه «. . وصف هيئة الفاعل والمفعول».

ـ عرّف التمييز بقوله: «ومعنى التمييز تخليصُ الأجناس بعضها عن بعض» وشرحه بأكثر ممّا فعل الزجاجي، كما زاد في باب الاستثناء قوله: «ومعنى الاستثناء أن تخرج بعضاً من كلّ أو تدخله فيما أخرجت من غيره».

ـ يقابل باب معرفة الأسماء المجرورة عنده باب حروف الخفض عند الزجاجي ص 60.

ـ يقابل باب ما يتبع الاسم في إعرابه العنوان ذاته عند الزجاجي، بيد أنّه يجعله أربعة أشياء النعت والعطف والتوكيد والبدل ويجعله المطرّزي خمسة أشياء، وصف وتأكيد وبدل وعطف بيان وعطف بحرف.

ـ ينصّ المطرزي على أن حروف العطف عشرة مع أنّ ما أورده الزجاجي أحد عشر، هي: «الواو والفاء وثم وأم وأو وإمّا ـ مكسورة مكرّرة ـ وبل ولا بل، ولكن، وحتى في بعض المواضع»، فهو يستبعد «لا بل» ولم يرد في أي كتاب سنح لي الاطلاع عليه من كتب النحو، وأرجح أنّ ذلك ناجم عن سهو النسّاخ وإنّما الخلاف بين النحاة حول إمّا المكسورة المكرّرة، حيث يجعل بعضهم العطف للواو، لا لإمّا.

ـ يقابل باب حتى لديه باب حتّى في الأسماء في الجمل ص 66، يقول الزجاجي: «وأمّا دخولها على الجمل فإنّها غير مؤثرة فيها، كقولك: قام القوم حتى زيدٌ قائم، ترفع زيداً بالابتداء وقائمٌ «خبره» وهذا متسق مع تفريقه بين ما الخبر فيه جملة اسمية وما هو «جملة فعلية» أمّا عبارة المطرّزي فهي أخصر وأوضح، يقول: «والثاني أن تدخل على المبتدأ أو الخبر فلا تعمل» وقد ذكر أربعة الأوجه وأحال إلى باب العطف فيما يخصّ الأوّل فيها وبيّن في الوجه الرابع أنّها تنصب المضارع... الخ.

واكتفى الزجاجي بالإحالة إلى باب إعراب الأفعال، ولا يوجد باب بهذه الترجمة، لكنّه تناول ذلك في باب «من مسائل حتى في الأفعال» ص 191.

قسم التحقيق

ص 1 **بسم الله الرحمٰن الرحيم**

ربّ يسّر

أقسامُ الكلام ثلاثةٌ: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ جاء لمعنى[23]

ولكلّ واحد منهما خواصٌ تختصٌ به وتدلُّ عليه، فمن خواصّ الاسم أن يَحْسُنَ فيه الألف واللامُ والتّنوينُ، نحو قولك: رجلٌ والرّجلُ وفرسٌ والفرسُ، وما أشبه ذلك وأن يَحْسُنَ فيه النّفعُ والضُّرُّ، نحو قولك: العلمُ ينفعُ والجهلُ يضرّ وما أشبه ذلك وأن يَحْسُنَ فيه حرفٌ من حروف الجرّ، نحو قولك: من زيدٍ وإلى عمروٍ وما أشبه ذلك.

ص 2 ومن خواصّ الفعلِ أن يحسنَ فيه قد والسّين وسوف/ نحو قولك: قد قامَ وقد يقومُ، وسيقومُ، وسوفَ يقومُ، وما أشبه ذلك.

والحرفُ: ما دلّ على معنىً في غيره[24]، ولم يكن أحدَ جزأي الجملة، وإنّما هو فضلةٌ في الكلام، نحو قولك: زيدٌ في الدّار، وهل زيدٌ منطلقٌ؟ وما أشبه ذلك.

باب الإعراب:

الإعرابُ في لغةِ العرب البيانُ، يقال: أعرب الرّجلُ عن حاجتِهِ، إذا أبان عنها، ومنهُ الحديثُ عن رسول الله ﷺ: «البِكْرُ تُستَأْذَنُ وإِذْنُهَا صُمَاتُها، ص 3 والأَيّمُ تُعرِبُ عن نفسها»، أي تُبين/ .

والإعرابُ في الكلام على أربعة أضْرُبٍ، رفعٌ ونصبٌ وجرٌ وجزمٌ، فالرّفعُ والنّصبُ يشترك فيهما الأسماءُ والأفعالُ، والجرّ يختصُّ بالأسماءِ ولا يدخل الأفعالَ، والجزمُ يختصُّ بالأفعال، ولا يدخلُ الأسماءَ.

---

(23) انظر الجمل في النحو، لأبي القاسم الزّجّاجي، تحقيق علي توفيق الحمد (بيروت 1407هـ - 1986م) ط 3 ص 1 المرجع السابق.

(24) رواه أحمد بن حنبل في مسنده 4/ 192 وابن ماجه 1872، وانظر الجمل ص 261، وفيه «البكرُ تُستَأمَرُ والثّيّبُ تعربُ عن نفسها».

وحرفُ الإعراب من كلّ معربٍ آخِرُهُ، نحو الدّالِ من «زيدٍ» والميم من «يقومُ»، وما أشبه ذلك.

وإنّما يُعْرَبُ الاسمُ المتمكّن والفعلُ المضارعُ، وما عداهما من سائر الكلام فمبنيٌّ غيرُ مُعْرَبٍ.

بابُ الرّفع

وللرّفع علاماتٌ: الضَّمّةُ والواوُ والألفُ والنّونُ[25]/ ص 4

فأمّا الضّمّة فيشتركُ فيها الأسماءُ والأفعالُ، نحوَ قولك: زَيْدٌ يقومُ، وعبدُ اللهِ ينطلقُ، وما أشبهَ ذلك[26].

والواوُ علامةُ الرّفع في ستّةِ أسماءٍ معتلّةٍ مضافَةٍ إلى غير المتكلّم، وهيَ: أبوكَ وأخوكَ وحَمُوكَ وهَنُوكَ، وفُوكَ، وذو مالٍ، وفي جمع المذكّر السّالم، نحو قولك الزّيْدُونَ والعَمْرُونَ[27] والمسلمونَ والصّالحون، وما أشبه ذلك.

والنّونُ: علامةُ الرّفع في خمسِ أمثلةٍ من الفعلِ وهي: يفعلانِ وتَفْعلان/ ص 5 ويفعلونَ وتفعلون وتفعلينَ، كقولك: يذهبَان وتذهبانِ ويذهبون وتذهبون وتذهبين[28] وما أشبهَ ذلك.

باب النّصب:

وللنّصب خمسُ علاماتٍ: الفتحةُ والألفُ والياءُ وحذفُ النونِ والكسرةُ، فأمّا الفتحةُ فيشتركُ فيها الأسماءُ والأفعالُ، نحو قولك: إنّ زيداً لن يذهبَ، وإنّ عبدَ اللهِ لن يركبَ، وما أشبهَ ذلك[29].

---

(25) انظر الجمل ص 3، وقد وقعت طرّةٌ في الجانب الأيمن من الصفحة نصّها: «وحركاتُ البناء تُسَمّى الضّمّ والفتح والكسر والسّكون والوقف».

(26) انظر الحمل ص 3، وفيها «وعبد الله يركب» عوض «ينطلق».

(27) المرجع نفسه، وفيه «في خمسة أسماء معتلّة مضافةٍ وهي أخوك وأبوكَ وحَموك وفُوك وذو مالٍ».

(28) المرجع نفسه، وفيه «والنونُ علامةُ الرّفع في الأفعال الخاصة وهي خمسةُ أمثلةٍ منَ الفعلِ وهي يفعلانِ وتفعلانِ ويفعلون وتفعلون وتَفْعلينَ، نحو قولك: يذهبان وتذهبان ويذهبون وتذهبون وتذهبين».

(29) انظر الجمل ص 4، وفيها «إنّ زيداً لن يقومَ» عوضَ إنّ زيداً لن يذهبَ».

والألفُ: علامةُ النصب في الأسماءِ المعتلّةِ المضافةِ، نحوَ قولكَ: رأيتُ أباكَ وأخاك وما أشبه ذلك[30].

والياءُ: علامةُ النّصب في التّثنيةِ والجمع، نحو قولك: رأيت الزَّيدَيْنِ والزّيْدِينَ وأكرمتُ العَمْرَيْن والعَمْرِينَ/ وما أشبه ذلك[31]. ص 6

وحذفُ النّونِ: علامةُ النّصبِ في الأفعال الخمسة، التي رَفْعُهَا بثباتِ النّون نحوَ قولك، لن يفعلاَ ولن تفعلا، ولن يذهبوا ولن تذهبوا، ولن تذهبي، وما أشبه ذلك[32].

والكسرةُ: علامةُ النّصبِ في الجمع المؤنّثِ السّالم، نحو قولك: رأيتُ الهنداتِ وأكرمتُ الزّينبات و«خلق اللهُ السّمٰوات»[33].

باب الجرّ:

وللجرّ ثلاثُ علاماتٍ: الكسرةُ والياءُ والفتحةُ، فالكسرةُ نحو قولك: مررتُ بزيدٍ وعمرٍو ومسلماتٍ وصالحاتٍ وما أشبه ذلك[34].

والياءُ علامةُ الجرّ في الأسماءِ المعتلّة المضافةِ، نحو قولكَ: مررتُ بأبيكَ وأخيك/ وما أشبه ذلك[35]، وفي التثنية والجمع، نحو قولك، مررتُ بالزّيدَيْن والزّيدِينَ، ودخلتُ إلى العَمْرَيْن والعَمْرِينَ، وما أشبهَ ذلك[36]. ص 7

والفتحةُ: علامةُ الجرّ في الأسماء التي لا تنصرفُ، نحو قولك: مررت بأحمدَ وإبراهيمَ وإسماعيلَ، وما أشبَهَ ذلكَ، لأنّ الأسماءَ التي لا تنصرفُ لا تُنَوّنُ ولا تُخْفَضُ ويكونُ جرّها كَنصْبِها[37].

---

(30) المرجع نفسه والصفحة «في الأسماء الخمسة المعتلة» وقد تقدّمت كلمةُ «أخاك».

(31) المرجع نفسه والصفحة.

(32) المرجع نفسه والصفحة وفيها: «ولن يفعلوا ولن تفعلوا ولن تفعلي».

(33) العنكبوت: 44.

(34) انظر الجمل ص 5.

(35) المرجع نفسه والصفحة، وفيها «والياءُ علامةُ الخفض في الأسماء الخمسة» وتقدّمت أخيك.

(36) المرجع نفسه والصفحة، وفيها لم ترد عبارة «ودخلت إليّ».

(37) المرجع نفسه والصفحة، وفيها «والفتحة علامة الخفض» وليس فيها «وإسماعيلَ».

باب الجزم:

وللجزم علامتان: السّكونُ والحذفُ، فالسّكونُ نحو قولك: لم يَضْرِبْ ولم يركبْ ولم ينطلقْ وما أشبه ذلك[38].

والحذفُ، نحو قولك: لم يَقْضِ ولم/ يَغْزُ ولم يَخْشَ، وما أشبه ذلك، ص 8 فكلّ فعلٍ في آخره واوٌ وألفٌ أو ياءٌ فجزمُه بحذف آخِرِه[39].

وحذفُ النّونِ أيضاً علامةُ الجزمِ في الأفعالِ التي رفعُها بثبات النّونِ، نحو قولك: لم يذهبا ولم تذهبا ولم يذهبوا ولم تذهبوا ولم تذهبي، وما أشبه ذلك[40].

فجميع علاماتِ الإعراب أربعَ عَشْرَةَ علامةً: أربعٌ للرفع وخمسٌ للنّصبِ وثلاثٌ للجرّ واثنتان للجزمِ[41].

وجميعُ ما يُعربُ به الكلام تسعةُ أشياء: ثلاثُ حركاتٍ وهي الضّمّةُ والفتحةُ والكسرةُ وأربعةُ أحرفٍ تنوبُ عن الحركاتِ، وهي الألفُ والواوُ والياءُ والنّونُ وحذفٌ وسكون/ . ص 9

بابُ معرفةِ الأسماءِ المرفوعةِ:

وهي خمسةُ أضربٍ: مبتدأ وخبرٌ وفاعلٌ ومفعولٌ جُعِلَ الفعل حديثاً عنه وشُبّهَ بالفاعلِ في اللّفظِ[42]، فالمبتدأ: كلُّ اسم ابتدأتهُ وعرّيتَهُ من العواملِ اللّفظيّةِ، ولا بدَّ لهُ من خبر تقعُ الفائدة به، وخَبَرُهُ على أربعة أضرب: مفردٌ

---

(38) المرجع نفسه والصفحة، وفيها «لم يضرب ولم يخرج» عوض ما هو مثلث.

(39) المرجع نفسه والصفحة، وفيها «لم ترد كلمة نحو، كما أنه عطف بالواو حيث ورد «وكلّ فعلٍ في آخره».

(40) انظر الجمل، للزجاجي، ص 6، وفيها: «علامةُ الجزم في تثنية الأفعال وجمعها، نحو قولك: لم يفعلا ولم يفعلوا.

(41) المرجع السابق وفيه «وثلاثٌ للخفضِ».

(42) انظر الجمل ص 6، وليس فيها عبارة «تنوب عن الحركات» بعد قوله «وأربعة أحرف» وفيها: «وهي الواو والياء والألفُ والنونُ»، وجاء بعد قوله: «إلا بأحد هذه الأشياء» قوله: «فافهم تصب إن شاء الله».

وظرفٌ وجملةٌ من فعلٍ وفاعلٍ، فالمفردُ نحو قولك: زيدٌ قائمٌ وعبدُ الله سائرٌ، ص 10 والفَرَسُ سابقٌ، وما أشبه ذلك، والظرف نحو قولك زيدٌ/ عندَك وعمرٌو خلْفَك وعبدُ الله أمَامَك، وما أشبهَ ذلك، والجملة التي من المبتدأ نحو قولك: زيدٌ أبوهُ قائمٌ، وعبدُ الله أخوهُ سائرٌ، وما أشبه ذلك، وأمّا الفاعلُ فهو كلُّ اسم ذكرته بعد فعلٍ، وأسْنَدْتَ ذلك الفعلَ إليه، وهو في الواجبِ والنّفي سواءٌ، نحوَ قامَ زيدٌ وقعدَ عمرٌو، وما سارَ محمّدٌ، ولم يَرْكَبِ الأميرُ، وما أشبهَ ذلك[43].

ص 11 وأمّا المفعولُ الذي جُعِلَ الفعلُ حديثاً عنه فهو اسمُ ما لم يُسَمَّ فاعلُه/ نحو قولك: ضُرِبَ زيدٌ وأُكْرِمَ عمرٌو، وأُكِلَ الطّعامُ، وما أشبهَ ذلك.

وأمّا المشبَّهُ بالفاعلِ في اللّفظ فهو اسمُ كان وأصبح وأمسٰى وأضحىٰ وظلّ وباتَ وصار وليس وما انفكّ وما فتِيء وما برح وما دام وما زال، وما تصرَّف منهنّ وما كان في معناهنّ، ممّا يدلّ على الزّمانِ المجرّدِ من الحَدَثِ.

اعلم أنّ هذه الأفعالَ كُلَّها ترفَعُ الاسمَ وتَنْصِبُ الخبرَ، واسمُها مُشَبّه ص 12 بالفاعل وخَبَرُها مُشَبَّهٌ بالمفعولِ، نحو قولك: كان زيدٌ قائماً، وأصبح/ عبدُ الله عالماً، وأضحى الأميرُ مسروراً وما أشبهَ ذلك.

باب إنّ وأخواتها:

وهي إنَّ وأَنَّ وكأنّ ولكنّ وليت ولعلّ.

اعلم أنّ هذه الحروف كلّها على اختلافِ معانيها تنصِبُ الاسمَ وترفعُ الخبرَ، واسمُها مشبَّهٌ بالمفعولِ وخبرُها مشبَّهٌ بالفاعلِ، نحو قولك: إنّ زيداً قائمٌ، لكنّ عمراً سائرٌ وكأنّ أخاك الأسدُ، وما أشبه ذلك.

باب معرفة الأسماء المنصوبة:

وهي على ضربين: مفعولٌ ومشبّهٌ بالمفعول، فالمفعولُ على خمسةِ

(43) لا يستقيم الكلامُ هنا إلا بإسقاط حرف الجرّ «الباء وتسكين الباء وكسر الشّين فتكون العبارة هكذا وشبه الفاعل في اللفظ»، أو بإضافة «ما»، فتكون العبارة: «وما شُبّه بالفاعل في اللّفظ».

أَضْرُبٍ مفعولٌ مطلقٌ/ومفعولٌ به، ومفعولٌ فيه، ومفعولٌ له، ومفعولٌ معه، ص 13 فالمفعولُ المطلقُ هو المصدر نحو قولك: قامَ قياماً، وقعد قُعوداً ورَكِبَ رُكُوباً، وما أشبه ذلك.

والمفعول به، نحو قولك: ضربَ زيدٌ عمراً، وأكرَمَ عبدُ الله محمداً، وما أشبه ذلك والمفعولُ فيه هو الظَّرفُ، نحو قولك: جلستُ عندَك، وخرجتُ يومَ الجمعةِ، وركبتُ يومَ السّبتِ وما أشبه ذلك.

والمفعولُ له لا يكونُ إلا مصدراً ولا يكونُ إلا لعذرٍ، نحو قولك: جئتك مخافةَ الشّرّ، وقصدتُك ابتغاءَ الخير، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ / خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[44]. ص 14

والمفعول معه، نحو قولك: استوى الماءُ والخشبَةَ، وجاء البردُ والطَّيالسَةَ، وسرتُ والنّيلَ وكنتُ وزيداً كالأخوين، وما أشبه ذلك.

والمشبّهُ بالمفعول خمسةُ أضربٍ: حالٌ وتمييزٌ واستثناءٌ وخبر «كان» واسم «إنّ»، وقد مضى ذكرُهُما.

بابُ الحالِ:

اعلم أنّ الحالَ وصفُ هيئةِ الفاعلِ والمفعولِ، ولفظُها نكرةٌ تأتي بعد معرفةٍ قد تمّ الكلام دونها وتلك النكرةُ هي المعرفةُ في المعنى، نحو قولك: جاء زيدٌ ضاحِكاً، وأقبل عبدُ اللهِ مُسْرِعاً، وما أشبه ذلك، قال اللهُ تعالى: ﴿وَهُوَ / ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾[45]، ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا﴾[46] ولا بدّ للحالِ ص 15 من عاملٍ يعملُ فيها، إمّا فِعلٌ أو معنىً فعلٍ.

باب التّمييز:

ومعنى التّمييز تخليصُ الأجناسِ من بعضها بعض، والتّمييزُ كلُّ اسم نكرةٍ يأتي بعد الكلام التّامّ يُراد به تبيينُ الجنسِ، وأكثر ما يقع بعد الأعدادِ

---

(44) الإسراء: 31.

(45) البقرة: 91، وفاطر: 31.

(46) الأنعام: 126.

والمقادير، فالأعدادُ، نحو قولك، عندي خمسةَ عَشَرَ ثوباً وعشرونَ عمامةً، وما أشبه ذلك، والمقاديرُ على ثلاثةِ أضربٍ: ممسوحٌ ومَكِيلٌ وموزونٌ، فالممسوح/ نحو قولك: بلغتْ أرضُنَا خمسينَ جريباً، وما في السّماءِ موضعُ راحةٍ سحاباً، وما أشبهَ ذلك، والمكيلُ، نحو قولك: عندي قفيزان بُرّاً، ومكّوكان دقيقاً، وما أشبه ذلك والموزون، نحو قولك: عندي منوان سمناً، ورطلان عسلاً، وما أشبه ذلك. ص 16

والتّمييزُ نحو قولك، طبتُ به نفساً، وضقتُ به ذرعاً، وعلى التّمرةِ مثلُها زُبداً، ولله درُّهُ فارساً أي من فارسٍ، ولا بدّ في جميع التّمييز من معنى «من» فافهمه موفّقاً إن شاء الله.

ص 17 باب/الاستثناء

ومعنى الاستثناء أن تخرج بعضاً من كلّ أو تدخلَه فيما أَخرجتَ منه غيرهُ، وحَرْفُهُ المُسْتَوْلي عليه «إلا» ويشبّه به أسماءٌ وأفعالٌ وحروفٌ، فإذا استثنيت بإلا من موجب فانصبِ المستثنىٰ على كل حال، نحو قولك: قامَ القومُ إلا زيداً، وما أشبه ذلك، وإذا كان ما قبلها غير موجب أبدلته مما قبله، نحو قولك: ما قامَ أحدٌ إلا زيدٌ، وما رأيتُ أحداً إلا زيداً، وما مررتُ بأحدٍ إلا زيدٍ، والنّصب جائز/ على أصل الباب، قال الله تعالى: ﴿فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾[47] وقرأ ابن عامر «إلا قليلاً منهُمْ» بالنَّصبِ على أصلِ الباب. ص 18

باب النداء

اعلم أنّ الاسمَ المنادى أحدُ المفعولاتِ وهي على ثلاثةِ أضربٍ، مضافٌ ومشبّهٌ بالمضاف من أجل طوله، ومفردٌ عَلَمٌ، وكلٌّ منادىً منصوبٌ إلا المفردَ العلمَ فإنّه مبنيٌّ على الضّمّ[48]، تقول في المضاف يا عبدَ الله ويا

---

(47) البقرة: 249.

(48) كان ينبغي أن يعرّف البناء حيث عرض له هنا وأن يكون من كلام الزّجاجيّ نفسه في باب معرفة المعرب والمبنيّ وهو قوله: «والمبنيّ»: ما لم يتغيّر آخرُهُ بدخول العواملِ عليه» انظر الجمل ص 260 ـ 261 وانظر مبحث «منهج المطرزي في مقدمته».

صاحبَ الدّار، وتقديره/ أنادي عبدَ الله، وأدعو صاحبَ الدّار، وتقولُ في المشابهِ للمضافِ يا مكرماً زيداً ويا راكباً فرساً، ويا ذاهباً مستعجلاً، وما أشبه ذلك. ص 19

وتقول في المفردِ العلم: يا زيدُ ويا عمروُ، وقال الله تعالى: ﴿يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا﴾(49) و﴿أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾(50).

وإنّما بُنِيَ وأصلُهُ الإعرابُ، لتضمّنهِ معنى الحرفِ، وذلك أنّك لمّا قصدت قَصْدَهُ ونَحَوْتَ نَحْوَهُ. ضارعَ حرفَ الخطاب وهي التاء في «أنت» والكاف في «أدعوك»، فبُنِيَ لذلك/ وحروف النّداء خمسةٌ وهي يا، وهيا، وأيّ، والهمزة، وتُنادى مَنْ قَرُبَ منك بغير حرف النّداء. ص 20

باب معرفةِ الأسماءِ المجرورة:

وهي على ضربين: مجرورٌ بحرفٍ ومجرورٌ بإضافة اسم مثلِهِ، وحروف الجرّ مِنْ وإلىٰ وعنْ وعلى وفي وربّ والباء والكاف واللامُ الزّوائد.

اعلم أنّ هذه الحروفَ كلّها على اختلافِ معانيها تجرّ ما تتصل به وتضاف إليه، تقول: عجبتُ من زيدٍ ودخلتُ إلى عمرٍو وانْصَرَفْتُ عن محمّدٍ، وبكرٌ على الفرس، ورغبتُ في جعفر، وربّ فرسٍ رَكِبْتُهَا ومررتُ بزيدٍ، والمالُ لعمرٍو، وأنت في الجود/ كحاتم، وما أشبه ذلك. ص 21

والمجرورُ بإضافة اسم مثلِهِ إليه، نحو قولك: هذا غلامُ زيدٍ، ولَقِيتُ صاحب بَكْرٍ، ومررتُ بكاتبِ الأميرِ، وهذا باب سَاجٍ، ولبستُ ثوبَ خزٍّ، ووعدتك بخاتم ذهب، وما أشبه ذلك، وهي على ضربين أَحَدُهُمَا بمعنى اللام والثاني بمعنى «مِن»، فافهم ذلك.

---

(49) هود: 48.

(50) الصافات: 104، 105.

ما يتبعُ الاسمَ في إعرابه

ص 22 وهو خمسة أضرُب: وصفٌ وتأكيدٌ وبدلٌ وعطفُ بيان وعطفٌ بحرفٍ/

باب الوصف: اعلم أنّ الوصفَ لفظ يتبعُ الاسمَ الموصوف في إعرابه: تحليةً وتخصيصاً بذكر معنى في الموصوف أو في شيءٍ من سببه، ولا يكون الوصفُ إلا من فعلٍ أو راجعاً إلى معنى الفعلِ، والمعرفةُ توصفُ بالمعرفةِ والنّكرةُ تُوصفُ بالنكرة، ولا توصفُ نكرةٌ بمعرفةٍ ولا معرفةٌ بنكرة.

والمعرفة خمسة أضربٍ، المضمرُ والمبهمُ والعَلَمُ وما تعرّف بالألف واللام، وما أضيفَ إلى واحدٍ منها، فالمضمرُ، نحو قولك: أنا وأنت وما أشبه ص 23 ذلك، والمبهمُ نحو قولك، هذا وتلك وما جرى مجراهما/ والعلمُ، نحو قولك: زيدٌ وعمرٌو وما كان مثلهما.

وما تعرّفَ بالألفِ واللامِ، نحو قولك: الرجلُ والغلام.

وما أضيفَ إلى واحدٍ منها، نحو: غلامي وصاحب هذا ودارِ زيدٍ ومال الرّجل، وما أشبه ذلك.

والنّكرة: الاسم الشائع في الجنس ولم يختصّ بواحدٍ بعينه، نحو رجلٍ وفرس، وما أشبه ذلك[51] والأسماءُ المضمرةُ لا توصَفُ؛ لأنّها إذا أضمرت فقد عرّفت، فلم تحتج إلى الوصفِ، تقول: جاءني زيدٌ الظّريفُ، ورأيت زيداً الظّريفَ ومررت بزيدٍ الظّريف وما أشبه ذلك.

ص 24 وتقول فيما كان من سببه/ : قامَ زيدٌ الطّويلُ غلامُه، قال الله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا﴾[52] و﴿هَٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٤٩﴾ جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ﴾[53].

وما أتاك من هذا الباب فاجعلْ لفظه للأوّل ومعناهُ للثاني، فافهمه.

---

(51) انظر الجمل ص 178.

(52) فاطر: 27.

(53) ص: 49، 50.

بُ التّوكيد:

اعلم أنّ التوكيدَ لفظٌ يتْبَعُ الاسمَ المؤكدَ، لرفع اللّبس، وإنّما تؤكّدُ معارفُ دون النكرات، مُظْهَرُها ومُضمَرُها، والأسماءُ التي تُؤكّدُ بها: نفسُه عينُه وكلُّه وأجمع وأجمعون وجمعاءُ وجُمَع وكِلا وكلتا، تقول: جاءني/ زيدٌ ص 25 نفسُه، وقبضتُ المالَ كلَّهُ، ورأيتُ الجيشَ أجمعَ، وسار القومُ أجمعونَ جاءت القبيلةُ جمعاءُ، وقامَ الرجلان كلاهما، ورأيتُ النساءَ جمعاءَ وقام لرجلان كلاهما[54] ورأيتُ جاريتيك كلتيهما، وما أشبه ذلك.

باب البدل:

اعلم أن البدل يجري مجرى الوصف في الإيضاح والتّخصيص ومجرى التّوكيد في التّحقيق والتّشديد وهو في الكلام على أربعة أضرب: بدلُ الكُلّ وبدلُ البعض وبدلُ الاشتمال وبدلُ الغلطِ والنّسيان تقول: جاءني زيدٌ أخوك، فهذا بدلُ الكلِّ/ ومثلُه قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ص 26 ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[55]، وتقول: قبضتُ المالَ نِصْفَه وضربتُ زيداً رأسَه، فهذا بدلُ البعض، ومثلُه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[56].

وتقول: أعجبني زيدٌ عَقْلَهُ، فهذا بدلُ الاشتمال، ومثله قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾[57].

وتقولُ: لَقِيتُ زيداً عَمراً، فهذا بدلُ الغلط، ولا يكون مثله في القرآن ولا في كلامٍ فصيح، فافهم ذلك.

بابُ عطفِ البيان/ ص 27

وهو أن تُقِيمَ الأسماءَ الصّريحةَ غيرَ المأخوذةِ من الفعلِ مقام الأسماءِ

---

(54) يقتضي السياق هنا القول: «قامت المرأتان كلتاهما».

(55) الفاتحة: 6، 7.

(56) آل عمران: 97.

(57) البقرة: 217.

المأخوذةِ من الفعل، تقولُ جاءني أخوك زيدٌ، كما تقول: جاءني زيدٌ الظّريفُ.

باب عطف الحروف:

ويسمّى نسقاً وحروفه عشرةٌ: الواو والفاء وثمّ وأو، وإمّا ـ مكسورةً مكرّرةً ـ وأم، ولكنْ وبل، ولا، وحتّىٰ في بعض المواضع.

اعلم أنّ هذه الحروف كلّه على اختلاف معانيها تُدْخِل الثّاني في إعراب الأوّل، ولكلّ حرفٍ منها معنىً.

فمعنى الواو الجمعُ بين الشّيئين ولا يوجب التّرتيب في أكثر الأحوالِ، نحو/ قولك، قام زَيدٌ وعمروٌ ومحمدٌ وجعفرٌ وما أشبه ذلك. ص 28

ومعنىٰ الفاء أنّ الثاني بعد الأوّل بلا مهلةٍ، نحو قولك: قامَ زيدٌ فعمرٌو أي عُقَيْبَهُ.

ومعنى ثمّ أنّ الثاني بعد الأوّل، إلا أنّ بينهما مهلةً وتراخياً، نحو قولك، قام زيدٌ ثم عمرٌ وما أشبه ذلك.

وأمّا أو وإمّا فيكونان للشّكّ والتخيير والإباحةِ، تقولُ في الشّكّ، قام زيدٌ أو عمرٌو، وسار إما زيدٌ وإمّا عمرٌو، وما أشبه ذلك.

ص 29 وتقول في التّخيير: خذ ديناراً أو دينارين، والبس/ إمّا ثوباً وإمّا ثوبين، وما أشبه ذلك.

وتقول في الإباحة: جالس الحسن أو ابن سيرين، وتعلّم إمّا فِقْهاً وإمّا نحواً، أي قد أبَحْتُكَ هذين الصّنفَين وأمّا أم فيُعْطَفُ بها بعدَ الاستفهام، نحو قولك: أقام زيدٌ أم عمرٌو؟ وقال تعالى: ﴿قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾(58)، ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾(59).

وأمّا لكن، فيُعْطَفُ بها بعد الجحد، نحو قولك: ما قام زيدٌ لكن عمرٌو.

---

(58) الأنعام: 143.

(59) يوسف: 39.

وأمّا بل فمعناها الإضرابُ عن الأوّلِ والإثبات للثاني، نحو قولك/ قام ص 30
يدٌ بل عمرٌو، وما أشبه ذلك وأمّا لا، فتخرجُ الثاني ممّا دخل فيه الأوّل،
حو قولك: قام زيدٌ لا عمرٌو، وما أشبه ذلك وأمّا حتّىٰ، فتكون عاطفةً بمعنى
لواو، ولا يكون ما بعدها إلا جزءاً ممّا قبلها، نحو قولك قامَ القومُ حتى زيدٌ،
ورأيتُ القومَ حتّىٰ زيداً، ومررتُ بالقومِ حتّى زيدٍ، فافهمه موفقاً إن شاء الله.

باب حتّىٰ

اعلم أنّ حتّى تكونُ في الكلام على أربعة أضرُبٍ: تكون عاطفة، كما تقدّم ذكره، وتكون غاية فتجرّ الأسماء/ على معنى إلى، تقول: قام القومُ ص 31
حتّى زيدٍ، والذي بعدها جزءٌ مما قبلها، كما تقدّم في باب العطف.

والثالث: أن تدخل على المبتدأ والخبر فلا تعمل، نحو قولك: قام القومُ حتّى زيدٌ، وإنّما يُذكر الاسم بعدها في هذه الوجوه لرفعته وتعظيمه أو لدناءته وخسّته، فالرِّفعة والتعظيم، نحو قولك: سار الناسُ حتى الأمراءُ، ومات الناسُ حتى الأنبياءُ، والدّناءة، نحو: قدم الحجّاجُ حتّى المشاةُ، واجترأ عليّ الناسُ حتى الصبيانُ.

والضربُ الرّابع أن تنصبَ/ الفعل المضارع على ضَرْبين: أحدهما أن ص 32
يكونَ الفعلُ الأوّلُ سبباً للثّاني فتكون حتى بمعنى كي، نحو قولك: صلّيتُ حتّى يغفر الله لي وحتىٰ أدخلَ الجنّة، وكلّمتُه حتّى يأمرَ لي بشيء فالصلاة سببٌ لدخول الجنّة، وكذلك الكلام سببٌ للأمر بالشيء، والثاني: أن تكون بمعنى إلى أن، فلا يكون الأوّل سبباً للثاني، نحو قولك: لأنتظرنّه حتى تطلع الشمس، معناه إلى أن تَطْلُعَ الشّمس، وليس الأوّل سبباً للثاني، لأنّ طلوع الشّمس ليس سببه/ انتظارك[60] والفعل ينتصب في الموضعين بإضمار أن ولا ص 33
يكونُ إلا مستقبلاً.

---

(60) وقع هنا بالحاشية اليمنى ما نصّه «بلغ عرضاً نفعه الله به».

باب لا في النّفي:

اعلم أنّ «لا» تنصب النكرة بغير تنوين وتُبْنىٰ معها على الفتح كبناء خمسةَ عَشَرَة، تقول: لا رجلَ في الدّارِ ولا غلامَ لك ولا جاريةَ عندك، قال الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾[61]، فإن فصلت بينهما بَطَلَ عملها، تقول: لا لك غلامٌ ولا عندك جاريةٌ، قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَا فِيهَا غَوۡلٌ﴾[62].

فإن عطفت وذكرت «لا» جاز لك في الأوّل وجهان: النصب بغير تنوين والرّفع بالتّنوين، تقول/ لا حولَ ولا قوة إلا بالله، قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞ﴾[63] ويجوز لا حولَ ولا قوّةٌ إلا بالله، قال الشاعر: ص 34

لا نسبَ اليوم ولا خُلّةً اتّسع الخرقُ على الرّاقِع[64]

ويجوز لا حولَ ولا قوّةُ إلاّ بالله، قال الشاعر:

هذا لعمركُم الصّغار بعينِهِ لا أمَّ لي إن كان ذاك ولا أبُ[65]

ويجوز لا حَوْلٌ ولا قوةٌ إلا بالله، قال الله تعالى: ﴿لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ﴾[66].

تقرأ بالرفع والنصب كما تقدّم، وقال الشاعر:

وما هجرتك حتّى قلت معلنةً لا ناقةٌ لي في هذا ولا جَمَلُ[67]

ص 35 ويجوز لا حَوْلٌ ولا قوّةَ إلاّ بالله، قال الله عزّ وجلّ/ : ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا

---

(61) البقرة: 1، 2.

(62) الصافات: 47.

(63) البقرة: 254.

(64) البيت من السّريع وهو لأنس بن العباس بن مرداس السّلمي. انظر سبق 1: 349، ومعجم شواهد العرب لعبد السلام هارون 1: 233.

(65) البيت من الكامل وهو لرجل من مذحج انظر الكتاب: 1: 352 ومعجم الشواهد 1: 49.

(66) البقرة: 254.

(67) البيت من البسيط وهو للرّاعي النّميري واسمه عُبيد بن حُصين. انظر الكتاب 1: 354 ومعجم الشواهد: 1: 291.

فُسُوقَ وَلا جِدَالَ في ٱلْحَجِ ﴾[68].

قال الشّاعر: فلا لغوٌ ولا تأثيمَ فيها وما فاهوا به أبداً مُقيم[69].

فإن عطفت بغير لا قلت: لا غلامَ وجاريةً لك، بالتّنوين لا غير، قال الشّاعر:

فلا أَبَ وابناً مثل مروانَ وابنه ... إذا هو بالمجد ارتدى وتأزّرا[70]

فإن وصفت اسم لا جاز لك فيه ثلاثة أوجه: النّصبُ بالتّنوين، تقولُ لا غلامَ ظريفاً لك وبغير تنوين، تقول: لا غلامَ ظريفَ لك، والرّفع بالتّنوين لا غير، تقولُ لا غلامٌ ظريفٌ لك.

وتثنّى بالنّون/ فتقول: لا غلامين لك ولا جاريتين عندك، وتقول لا غلامَ أفضلُ من زيد فترفع أفضل: لأنّه خبر لا، كما ترفع خبر إنّ. ص 36

باب معرفة إعراب الأفعال وبنائها

وهي على ضربين[71]: مبنيّ على الفتح وهو جميع أمثلة الماضي، قلّت حروفُه أو كثُرت، نحو ضَرَبَ ودحرج وانطلق واستخرج، وما أشبه ذلك، وأمّا/ المعربُ فهو الفعلُ المضارع وهو الذي في أوّله إحدى الزّوائد الأربع ص 37 وهي الهمزة والنّونُ والتّاء والياء، نحو: أقومُ ونقومُ وتقومُ ويقومُ، وما أشبه ذلك، فهذا مرفوعٌ أبداً إلا أن يدخل عليه ناصبٌ أو جازمٌ، تقولُ في الرّفع: هو يضربُ وينطلقُ ويستخرجُ، وفي النصب لن يضربَ ولن ينطلقَ ولن يستخرجَ، وفي الجزم: لم يضربْ ولم ينطلق ولم يستخرجْ وما أشبه ذلك.

---

(68) البقرة: 197 والقراءة لأبي جعفر.

(69) البيت من الوافر وهو لأميّة بن أبي الصّلت. انظر معجم شواهد العربية 1: 351.

(70) البيت من الطويل وهو للفرزدق أو لرجل من عبد مناة من كنانة، انظر معجم شواهد العربية 1: 291.

(71) وقع بالحاشية هنا «ابلغ عرضاً نفعه الله به».

باب الحروف التي تنصب الفعلَ المستقبل

ص 38 وهي عشرة: خمسةٌ منها تعملُ/ بنفسها[72] وخمسةٌ تعملُ بإضمار أن، فالخمسةُ التي تعمل بنفسها: أنْ وَلَنْ وإذن وكي وكيلا، تقول: أريدُ أن تقومَ، ولن تقومَ، وإذنْ تقومَ، وكي تقومَ، ولكيلا تقومَ فإذا توسّطت إذن بطل عملها، تقول: أنا إذن أزورُك.

والخمسة التي تعملُ بإضمار أن فيها: الواو وأو وحتّى واللام المكسورة والفاء، ولا يجوز إظهارُ أن مع واحدة منها؛ لأنّه أصلٌ مرفوض، والواو إذا كانت بمعنى الجمع انتصب الفعلُ بعدها. بإضمار أن، نحو قولك: لا تأكل ص 39 السّمك وتشربَ اللّبنَ/ أي لا تجمع بينهما، قال الشاعر:

لاَ تَـنْـهَ عـن خُـلُـقٍ وتَـأتـيَ مـثـلـه عـارٌ عـلـيـك إذا فـعـلـت عـظـيـم[73]

أي لا تجمع بينهما، وإذا أردت أن تنهاه عن الجميع كان الجزم فيهما.

وأمّا أو إذا كانت بمعنى إلا أن انتصب الفعلُ بأن المضمرة، تقولُ: لأضربنّه أو يتّقيني وأمّا الفاء، فإذا كانت جواباً للأمر والنّهي والاستفهام والنّفي والتّمنّي والدّعاء والمعرض، تقول في الأمر: زرني فأزورَكَ، وفي النهي: لا تشتِمْهُ فيعاقبك، وفي الاستفهام: أين بَيْتُك فأزورك؟.

ص 40 وفي النفي: ما أنت بصاحبي/ فأكرمَك، وفي التّمنّي: ليتَ لي مالاً فأنفقَهُ، وفي الدّعاء: اللهم ارزقني بعيراً فأحجّ عليه، وفي العرض: ألا تنزلُ عندنا فنُكرمَك.

وأمّا اللام فنحو قولك: زرتك لتكرمَني.

وأمّا حتّى فقد تقدّم ذكرها.

---

(72) وقع بالحاشية هنا «بلغ عرضاً نفعه الله به».

(73) البيت من الكامل وهو لأبي الأسود الدؤلي، وقد نسب في الكتاب إلى الأخطل كما يروى لسابق البربري وللطرمّاح وللمتوكّل الليثي. انظر الكتاب 1: 424 ومعجم شواهد العربية 1: 355.

باب حروف الجزم:

وهي خمسة: لم ولمّا ولامُ الأمر و«لا» في النهي وحروف الشّرط والمجازاة، تقول: لم تقم ولمّا يقُم وليقُمْ ولا تقُم.

باب الشّرط وجوابه:

الشرط وجوابه مجزومان، وحروفُه إن ومَن ومهما وإذما وحيثما وكيفما، وأيّ وأنّى ومتىٰ، تقول إن تقمْ أقم/ وما تصنعْ أصنعْ، ومهما تأته آته، ومتى تذهبْ أذهبْ، وأنّى تجلسْ أجلسْ وما أشبه ذلك. ص 41

وإذا دخلت الفاء في الجواب رفعته، تَقول: مهما تصنعْ فأصنعُ مثله، وإن كان الفعل ماضياً لم تجزمه، تقول: من أكرمني أكرمْه، تركتَ الماضي على حاله وجزمت الجواب لأنّه مستقبل.

باب ما ينصرف وما لا ينصرف[74]:

اعلم أنّ الاسم على ضربين: منصرفٌ وغيز منصرفٍ، فالمنصرفُ ما دخله الحركاتُ الثّلاثُ وتبعها التنوين ليسلم من شبه الفعل/ نحو: زيدٌ وعمرٍو وفرسٍ وحجر، وغيرُ المنصرفِ بضدّ ذلك وهو ما امتنع من دخول التّنوين عليه، ودخل عليه الرفعُ والنصبُ وامتنع من دخول الجرّ، وهو على ضربين: منه ما لا ينصرف في معرفة ولا نكرة، ومنه ما ينصرف في النكرة، فأمّا ما لا ينصرف في معرفة ولا نكرة فهو ما لم يكن أحد سببيه اللذين يمنعانه الصّرف المعرفة. ص 42

وأمّا ما كان كذلك فإذا نكّرته انصرف، والأسباب المانعة من الصّرف تسعة، وزنُ الفعل الذي يغلب عليه والصّفةُ والتأنيث/ الذي لغير فرق[75] والألف والنون المضارعتان لألف التأنيث والتعريف والعدل والعجمة، ص 43

---

(74) جاء بإزائه هنا «بلغ عَرضاً نفعه الله به».

كما وقعت طرّة نصّها: «ينصرفَ: فعلٌ مضارعٌ مرفوعٌ، والرّافعُ للمضارع هو خلوّه من النّاصب والجازم».

(75) جاءت طرّة هنا وهي: «احترز عن التاء في تمرة فإنّها للفرق بين الجنس والواحد».

والتركيب هو أن تجعل الاسمين اسماً واحداً فوزنُ الفعل، نحو، أحمر وأصفر، وفَعْلَى: سَكرى وحُبْلى، وفعلان، نحو: سكران وعطشان، والجمع الذي ثالث حروفه ألفٌ بعدها حرفان أو أكثر من ذلك وأوسطُها ساكنٌ أو حرفٌ مشدّد، نحو مساجد ودراهم ودنانير وطواويس ودوابّ وشوابّ، فهذا لا

ص 44 ينصرف في معرفة ولا نكرة، وما كان في/ أوّله زيادة الفعل المضارع، نحو: أحمد ونرجس ويزيد وتغلب وفُعِلَ المعدول به[76] عن فاعل، نحو عُمَرو وزُفر، فإن لم يكن معدولاً كان مصروفاً نحو: جُرذ وجُعَل، وفَعَل، نحو قدَم وسَفر، والعجمةُ، نحو: إبراهيم وإسماعيل وهرمز وفيروز وسائر أسماء الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ لا تنصرف غيرَ ستّة: محمّد وشعيب وصالح ولوطٌ وهود ونوح.

وأسماء التأنيث وهي على ضربين، منها ما في آخره علامة التأنيث،

ص 45 نحو: فاطمة وعائشة، ومنها ما ليس في آخره/ علامة التأنيث، نحو رجل سمّيته زينب أو سعاد وأسماء القبائل والأحياء والسّور والبلدان.

اعلم أنّ كلّ اسمِ قصدت به قصد القبيلة لم تصرفْه في المعرفة وتصرفُه في النّكرة، فإن قصدتَ به قصد الحيّ صرفته فيهما، نحو قولك: هذا تميمٌ وسدوس، وإن أردت اسم القبيلة قلت هؤلاء من بني سدوسَ ومن بني تميمَ.

وأمّا السّورُ فإن قلت: هذه هودُ ويونسُ جعلت ذلك اسماً للسّورة لم تصرفْه، لأنّك سمّيت مؤنّثاً بمذكّر، وإن أردت سورة هودٍ ويونسٍ صرفته لا

ص 46 غير، وأما المدن/ فالغالب عليها التأنيث وتركُ الصّرف، وقد يغلب التّذكير على بعضها فينصرف، نحو واسط ودابق وهجر، وإن شئت قصدت بذلك قصد البقعة فلم تصرف، والتّركيب نحو قولك بعلبك ورامهرمز ومعد يكرب، فما كان فيه التعريف إذا نكّرته انصرف وإذا دخلته الألف واللام انصرف، لأنّ

ص 47 الألف واللام من علامات الأسماء وكذلك الإضافة ممّا/ يختصّ بالأسماء، فإذا كان في الاسم علّتان من العلل التي ذكرناها منعناه الصّرف[77].

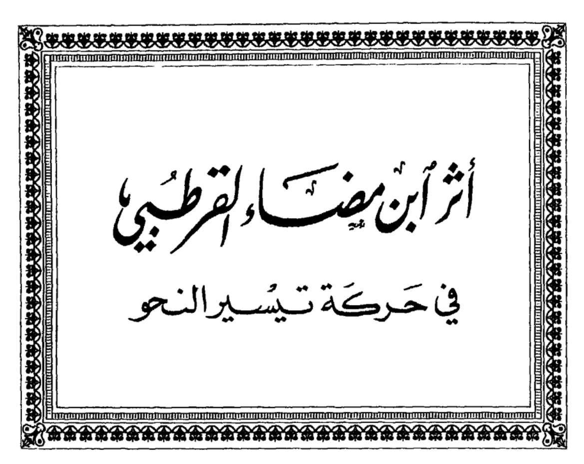
---

(76) جاءت طرّة أيضاً «والعَدْلُ خروج الاسم عن صيغته الأصليّة إلى صيغة أخرى».

(77) ختم بما يلي: بلغ عرضاً إلى آخرها ولله الحمد».

نُجِزَتِ المقدّمة ـ بحمد الله ومنه ـ على يد الفقير إلى الله تعالى هارون بن علي بن عبد الرّحمٰن الناسخ الصّفدي، المعروف بالشّعبي ـ عفا الله عنه وغفر له ولوالديه، ولمن قرأ فيها، ودعا له بالمغفرة ولجميع المسلمين، آمين، ووافق الفراغ منها ثاني عشرين شهر جمادى الآخرة سنة خمسٍ وستين وسبعمائة، والحمد لله ربّ العالمينَ وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد حمد الله عزّ وجلّ والصّلاة والسّلام على رسوله محمد وآله وصحبه، فقد عرض الأمير الكبير الفاضل المشتغل المحصّل المجتهد الفقيه سيفُ الدين آسندمر بن عبد الله الشهابي ـ نفعه الله ونفع به ـ جميع هذه المقدّمة المباركة المعروفة بالمطرّزية في علم العربيّة، من أوّلها إلى آخرها عرضاً متقناً، إجادة، وحرّره أعانه الله على فهم لفظها كما منّ عليه بحفظها، ووفّقه لأسباب الخير بسببه ورزقه الإخلاص في طلبه، وكان ذلك في ثالث عشر رمضان المعظم سنة خمس وستّين وسبعمائة محمد بن عبد الكريم العثماني حامداً ومصلّياً ومسلّماً، وحسبنا اللهُ ونعم الوكيل، آمين.



د. حازم سليمان الحلي

الأثر الذي أحدثته ثورة ابن مضاء القرطبي

كانت ثورة ابن مضاء القرطبي (ت 592 هـ) في كتابه (الرد على النحاة) قويةً مدويةً لكنها لم تحدث أثراً في زمانها ولم تؤثر في النحاة اللاحقين، فقد استمر التأليف في النحو يراوح بين الموسوعات والمختصرات ومنهم من يغالي في الصناعة، ولا تنكر الجهود التي قدمها النحاة للنحو على نحو ما رأينا من مؤلفات ابن الحاجب (ت 646هـ) وابن مالك (ت 672هـ) والرضي الاستراباذي (686هـ) وابن هشام (ت 761هـ) وأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ) والدماميني (ت 827هـ) والسيوطي (ت 911هـ) والأشموني (ت 929هـ) وغيرهم.

ولم تظهر أثرُ صيحةِ ابن مضاء إلا في أوائل القرن العشرين فَتَنَبَّهَ العلماءُ

واستخرجوا كتاب (الرد على النحاة) من تحت الأطمار ثم قدمه الدكتور طه حسين في إحدى جلسات مجمع اللغة العربية في القاهرة مشيراً إلى أنَّ ابنَ مضاء أندلسي غربي، ولو أتيح للغربِ أن يستمر في نقده لمناهجنا الشرقية لأدى ذلكَ إلى تغيير جوهري في نمط الحياة عند العرب[1].

ومن أقدم المحاولات العملية لتيسير النحو في العصر الحديث ما قام به حفني ناصف وجماعته بوضعهم كتاباً أسموه (قواعد اللغة العربية) في أربعة أجزاء لتلاميذ المدارس جاءَ خالياً من مصطلحات الفلسفة والمنطق والتعليلات والشروح والقياس واعتمدوا الطريقة القياسية بتقديم القاعدة ثم إيراد الشواهد والأمثلة، وعلى الدارس استيعاب القاعدة وحفظ الشواهد[2].

ثم ألف بعد ذلك الأستاذان علي الجارم ومصطفى أمين كتاب النحو الواضح واتَّبعا فيه الطريقة الاستنباطية بتقديم الأمثلة ومناقشتها واستنباط القاعدة منها ولا فرقَ غير هذا بين عملهما وعمل الأستاذ حفني ناصف وجماعته[3].

وفي خطوةٍ جريئة أصدر الأستاذ إبراهيم مصطفى كتابه «إِحياء النحو» ونشره سنة 1937م وقدم الدكتور طه حسين لهذا الكتاب وأثنى على مؤلفه وهو الذي اختار له الاسم «إحياء النحو». والكتاب قائم على فكرة هدم نظرية العامل التي فُتن بها النحاة المتأخرون وطبقوها في جميع أبواب النحو[4] وجلُّ ما وضعه الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه مأخوذ من كتاب «الرد على النحاة»[5].

يقول إبراهيم مصطفى: «لن تجد هذه النظرية من بعد سلطانها القديم في النحو ولا سحرها لعقول النحاة وتخليص النحو من هذه النظرية هو عندي خير كثير وغاية تقصد ومطلب يُسعى إليه ورشاد يسير بالنحو في طريقه الصحيحة

---

(1) دروس في كتب النحو: 172.

(2) الاتجاهات الحديثة في النحو مجموعة المحاضرات التي ألقيت في مؤتمر مفتشي اللغة العربية: 70 والدراسات اللغوية في العراق: 148، والنحو العربي ومناهج التأليف والتحليل: 443.

(3) النحو ومناهج التأليف والتحليل: 458 وابن مضاء القرطبي وجهوده النحوية: 148.

(4) الدراسات اللغوية في العراق في العصر الحديث: 149.

(5) تيسير النحو التعليمي: 27 والنحو ومناهج التأليف والتحليل: 458 وابن مضاء القرطبي: 149.

بعدما انحرف عنها آماداً وكاد يصدُّ الناسَ عن معرفةِ العربية وذوق ما فيها من قوةٍ على الأداءِ ومزية في التصوير[6]».

وكرّر الأستاذُ إبراهيم مصطفى ما قاله ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) من قبلُ بأنَّ النحاة بالتزامهم نظرية العامل أضاعوا العناية بمعاني الكلام وهو يرى أنَّ النحاة كانوا يهتمون بأواخر الكلمة حتى صار هَم النحاة ـ كما يقول ـ منصباً على حركة أواخر الكلمات فضاق بحال البحث النحوي. وكان على الأستاذ إبراهيم مصطفى ألاّ يحشرَ سيبويهِ مع هؤلاءِ النحاة فإنَّه في الكتاب الذي أخذ ما فيه عن شيخه الخليل (ت 175هـ) كان يدرس ما يحتمله الشعر ويأخذ بالقراءات القرآنية ويحترمها وهي عنده لا تخالف لأنها السنة[7] وكان في أثناء حديثه يتعرض لكثير من المسائل البلاغية التي فُصِلتْ في القرون المتأخرة فصلاً تعسفياً عن قضايا النحو العربي[8] وهذا الفصلُ مما أفقد النحو وسامته التي كان عليها أيام الخليل (ت 175هـ) فالمبرد في الكامل وابن جني (ت 392هـ) في الخصائص والزمخشري (ت 538هـ) في الكشاف ما كانوا يبحثون في أواخر الكلم فحسب، صحيح أن النحاة اهتموا بدراسة أواخر الكلم ولكن الحقَّ الذي يجب أن يقال أنهم اهتموا بمسائل أخرى غير أواخر الكلمة.

ويعتقد الأستاذ إبراهيم مصطفى أنَّ بعض النحاة خرجوا على سيبويه وَيَعُدُّ منهم أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) لكنَّ أبا عبيدةَ لغوي وليس نحوياً أما عبد القاهر الجرجاني فهو نحوي بلاغي فهو صاحبُ المقتصد في شرح الإيضاح[9] وهو صاحب دلائل الإعجاز وهو في الوقت نفسه صاحب كتابِ العواملِ المئة وهو صاحبُ نظرية النظم. والنظم عِندَهُ تَوخي معاني النحو بين الكَلِمِ وكان عملُهُ في دلائل الإعجاز محاولةً لكشف البيان عما في قواعدِ النحو. فالنحو عنده يبرز الأسرار البيانية والبلاغية في

(6) إحياء النحو: 31 ـ 32.

(7) الكتاب: 1/ 148.

(8) النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل: 459.

(9) حققه الدكتور كاظم بحر المرجان ونشره في العراق.

التركيب اللغوي وبالتالي لم يخرج صاحبُ كتابِ العواملِ المئة عبد القاهر الجرجاني على سيبويه[10]

يقوم كتابُ الأستاذ إبراهيم مصطفى إحياءُ النحو على أساسين:

1 ـ هدم نظرية العامل: وهي مسألة أخذها عن ابن مضاء القرطبي في كتابه الرد على النحاة وتقدم الحديثُ عنها بما فيه الكفاية، ويرى الأستاذ إبراهيم مصطفى أنَّ النحاة في هذه النظرية تأثروا كل التأثرِ بالفلسفة الكلامية التي كانت شائعةً بينهم فقالوا: عرضٌ حادثٌ لا بدَّ له مِن مُحدث وأثرٌ لا بدَّ له مِن مؤثر ولم يقبلوا أن يكون المتكلمُ محدثَ هذا الأثر[11].

ولكننا في معرض الرد على (الرد على النحاة) أثبتنا أنَّ سيبويه في الكتاب[12] وابن جني في الخصائص[13] كانا يذهبانِ إلى أن المتكلم هو محدثُ هذا الأثر[14] فما الذي أزعج الأستاذ إبراهيم مصطفى الذي أراد إحياءَ النحو بعد موته!!

2 ـ إلغاء الفتحة من علامات الإعراب وجعل الضمة علمَ الإسناد والكسرة علمَ الإضافة.

يقول الأستاذ إبراهيم مصطفى: «فأما الضمة فإنها علم الإسناد ودليلُ أن الكلمة يراد أن يسندَ إليها ويتحدَّثَ عنها. وأما الكسرة فإنها علم الإضافة وإشارة إلى ارتباطِ الكلمة بما قبلها سواء أكان هذا الارتباط بأداةٍ أم بغير أداة كما في: كتابُ محمدٍ والكتابُ لمحمدٍ.

ولا تخرج الضمةُ ولا الكسرةُ عن الدلالةِ على ما أشرنا إليه إلا أن يكونَ ذلكَ لبناءٍ أو نوعٍ من الاتباع.

أما الفتحةُ فليست علامة إعرابٍ ولا دالة على شيءٍ بل هي الحركة الخفيفة

---

(10) النحو العربي مناهج التأليف والتحليل: 490

(11) إحياء النحو: 31 ـ 32.

(12) الكتاب: 1/ 79.

(13) الخصائص: 1/ 48 و109 و110 و125 و150 و249 و373 و2/ 492.

(14) ناقشنا ذلك في بحثنا تيسير النحو عند النحاة حتى زمن ابن مضاء ص15 و17 و23.

المستحبة عند العرب التي يراد أن تنتهي بها الكلمة كلما أمكن ذلكَ فهي بمنزلة السكون في لغةِ العامة.

فللإعراب الضمة والكسرة فقط وليستا بقيةً من مقطعٍ ولا أثراً لعاملٍ من اللفظ بل هما من عملِ المتكلم ليدل بهما على معنى في تأليف الجملة ونظم الكلام فهذا جوهر الرأي عندنا، وخلاصة ما نسعى في تفصيله وتأييده[15]».

فالضمة عنده علامة الإسناد وحشد تحت لوائها المبتدأ والخبر والفاعل ونائبه واسم كان فلما وصل إلى المنادى المبني على الضم مثل: يا زيدُ توقف عنده ثم فكر فقال: إنَّ الضمةَ ليست علامة إسنادٍ وإنما المنادى المفرد حُرِمَ من التنوين الدال على التنكير فَضُمَّ فراراً من شبهة الإضافة إلى ضمير المتكلم. وتعليلُهُ هذا لا يسلمُ وذلكَ لأنَّ العلم ما عدا الممنوع من الصرف ينون ولا يمكنه أن يقولَ إنَّ تنوينه علامة تنكير وهو يفترض مجرد افتراض أن الضمَّ كان فراراً من شبهة الإضافة وبذلك يكون الأستاذ إبراهيم مصطفى قد وقع في ما وقع فيه النحاة من قبلُ عندما افترضوا العلة والمعلول فما الذي فعله إذاً؟

وَيَرِدُ عليه اسم «إنَّ» فهو منصوب مع أنه مسند إليه وعلى قاعدته التي وضعها حقه الرفع.

فلجأ إلى بعض ما تشبّث به وما يظنُّ أنَّهُ دليلٌ وذلك بأنَّ اسم إنَّ جاءَ مرفوعاً في سورة طه في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[16] وعطف عليه بالرفعِ في آيةِ سورةِ المائدة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[17].

أما الآية الأولى ففي المصحفِ كما قرأ حفص عن عاصم ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ بتحفيف «إنْ» والقراءة التي احتج الأستاذ إبراهيم مصطفى للنحاة فيها كلام فقد خرَّجها أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (ت 215هـ) على أنها

---

(15) إحياء النحو: 50 ـ 51.

(16) سورة طه: 20/ 63 وتمامها: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾. ينظر في الكشف عن وجوه القراءات: 2/ 99 والحجة لابن خالويه: 244.

(17) سورة المائدة: الآية: 69.

حرف جواب بمعنى نعم[18] وعليه قول عبيد الله بن قيس الرقيات:

ويقلن: شيبٌ قد علا كَ وقد كبرتَ فقلتُ إنّه[19]

ومنه أنَّ أعرابياً قال لعبد الله بن الزبير: لعنَ اللهُ ناقةً حملتني إليكَ

فقال ابن الزبير: إنَّ وراكِبَها[20].

على أن آلافَ الشواهدِ من الشعر والنثر تشهد بنصب اسم إنَّ فلم تعد الآية بعد هذا حُجّةً بيد الأستاذ إبراهيم مصطفى.

أمّا الشاهد الثاني الذي قدمه من الحديث النبوي الشريف فإن النحاة يقفون متحفظين من الاستشهاد بالحديث النبوي لاحتمال أن يكون أحياناً منقولاً بالمعنى لا بالنصّ وأنّ بعض رواة الحديث من غير العرب فوقَع في ما نقلوه لحن[21].

وقرأ أبو عمرو بن العلاء الآية: ﴿إِنّ هَٰذَيْنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[22] وهي القراءة التي رغب عنها الفراء[23].

أما الآية الثانية التي قدمها الأستاذ إبراهيم مصطفى دليلاً على العطف بالرفع على اسم إنَّ فإنَّ النحاة خَرّجُوها على عطف الجُمل. هكذا: الصابئون: مبتدأ خبره كذلك أيضاً على التقديم والتأخير[24] وإذا كان الدليل له وجه إعرابي آخر فلا يقوم دليلاً، وعلى ذلك لا يبقى للأستاذ إبراهيم مصطفى دليل يبني عليه رفع اسم إنَّ وتبقى قاعدته بأنَّ الضمة علم الإسناد منقوضةً بالمنادى واسم إن[25].

وعلامة الإعراب الثانية عند صاحبِ إحياءِ النحو الكسرة التي سببها

---

(18) معاني القرآن للأخفش: 1/ 115 وشرح المفصل: 8/ 78

(19) ديوانه: 66 والكتاب: 3/ 151 وشرح المفصل: 8/ 78 والشريف الرضي وجهوده النحوية: 96.

(20) شرح المفصل: 8/ 78 والبسيط في شرح الكافية: 2/ 730.

(21) الاقتراح للسيوطي: 40 ـ 44.

(22) معاني القرآن للفراء: 1/ 183.

(23) المصدر السابق: 1/ 293 ـ 294 ومجمع البيان: 16/ 110 والكوفيون والقراءات: 52 ـ 53.

(24) الكتاب: 2/ 155 ومجمع البيان 6/ 156 وشرح المفصل: 8/ 69 ـ 70.

(25) تيسير النحو التعليمي: 29.

الإضافة وهي تسميةٌ أطلقَها سيبويه[26] عليها وتسالم عليها النحاة وهناك مَن يراها تسمية غير مألوفة[27].

ولا يعربُ غير المرفوع والمجرورِ فلا إعرابَ للمفعولِ به ولا للمفعولِ المطلقِ والمفعولِ مَعَهُ والمفعولِ لأجلهِ والظرفِ والحالِ والتمييز والاستثناءِ، وهو أمرٌ يسبب للناشئةِ إرباكاً ويضيع عليهم كثيراً من المعاني ولا يمكنهم معه التمييز بين هذه الأبواب فهي كلها لديهم سواء وحركتها للخفةِ فقط.

وينتقل إلى الحديث عن علامات الإعراب الفرعية، وهي الواو في الأسماءِ الستة وجمع المذكر السالم نائبةً عن الضمة، والألف في المثنى نائباً عن الضمة والياء في الأسماء الستة نائبة عن الكسرة وفي الجمع المذكر السالم نائبةً عن الفتحةِ والكسرةِ، والفتحةُ نائبةً عن الكسرة في الممنوع من الصرف والكسرة نائبة عن الفتحة في الجمع المؤنث السالم.

وهو ينفي وجودَ علاماتٍ فرعية وهذه الحروف عنده نائشة عن إشباع المد بصوت اللين القصير فالواو ضمة ممطولة والألف فتحة ممطولة والياء كسرة ممطولة وهذه الأسماء معربة بالحركات وهذا ما ذكره المازني (ت 248هـ) والزجاج (ت 311هـ) من المتقدمين[28].

فالأسماء الستة ما عدا (فو) و(ذو) تبدأ بحرفٍ حلقي ويرى أن الحرف الحلقي ضعيف في المخرج فاحتاج إلى إشباع حركته أما (ذو) و(فو) فإنهما على حرفٍ واحدٍ ولا تستقيم الكلمة على حرفٍ واحد فقد أُعطي هذان الاسمان الواو والألف والياء بإشباع الحركة. وإذا كانت الهمزة التي تبدأ بها الأسماءُ الأربعة الباقية من الأسماءِ الستةِ ضعيفة فهي مهتونة مضغوطة إذا رُفّه عنها لانت فصارت الياء والواو والألف[29] كما يقول الخليل وهي عند سيبويه نبرة في الصدر تخرج

---

(26) الكتاب: 1/ 420.

(27) تيسير النحو التعليمي: 29.

(28) همع الهوامع: 1/ 145.

(29) العين: 1/ 52 والخليل رائد علم الصوت بحث للدكتور حازم الحلي مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج2 مجلد 68 1993م ص197.

باجتهاد[30] فإن باقي الحروف كالعين والحاءِ والخاءِ ليست ضعيفةً بل العينُ أولُ الحروفِ نصاعةً[31]. وهذه الحروف شملها حكم الأستاذ إبراهيم مصطفى الذي عممه على جميع حروف الحلق والتعميم آفة العلم.

ويعترضه رفعُ المثنى بالألف والألف عند النحاة علامة إعراب فرعية نائبة عن الضمة ولا يجد له تعليلاً فيتهمه بأنه شاذ[32].

ويسكت عن نصب الجمع المؤنث السالم بالكسرةِ نيابةً عن الفتحة ولا ندري فيما إن كان حشره مع المثنى فعده شاذاً أيضاً.

أما الاسم الممنوع من الصرفِ فهو مجرور بالفتحةِ نيابةً عن الكسرة عند النحاة وخرّجهُ الأستاذ إبراهيم مصطفى على أنّه حُرِمَ التنوين فشابه المضاف إلى ياءِ المتكلم فأعرب بالفتحةِ فراراً من شبهة الإضافة[33] وهو تعليل فيه تمحل. فالاسم عنده إذا حُرِمَ التنوين في المنادى المفرد العلم مثل: (يا زيدُ) فَرَّ به إلى الضم وإذا كان ممنوعاً من الصرفِ يفرُّ به إلى الفتحةِ مثل (سلمتُ على إبراهيمَ) فلماذا اخترنا الضم؟ ولماذا اخترنا الفتح؟ لم يُفصح صاحبُ إحياءِ النحو عن السبب وتلك اعترافات أخرى ترد على الأستاذ إبراهيم مصطفى هي دليل على أنَّ قواعده لم تسلم من اعتراض.

وحاول الأستاذ إبراهيم مصطفى بناء صرحٍ جديدٍ للنحو وفق المنهج الذي افترضه فدرسَ بعض الأبوابِ النحوية على هذا المنهج كبابِ التوابع ولا وظن والاشتغال والمفعول معه والممنوع من الصرف.

فذهب مثلاً إلى إخراج العطف من التوابع لأنه لا يراه مكملاً لما قبله ولا كالمكمل له وهو عنده ليس مثل النعت والتوكيد والبدل ولا مسوغَ لإخراجه من التوابع لأنه فعلاً تابع لما قبله في إعرابه ونضى لو أنه أخرجه واكتفى بل أدخل مكانه الخبر وجعله تابعاً للمبتدأ فلما واجه خبر كان المنصوب الذي لم يتبع

(30) الكتاب: 3/ 548 والخليل رائد علم الصوت: 197.

(31) العين ـ المقدمة ـ: 1/ 17 والمزهر: 1/ 90.

(32) إحياء النحو: 113.

(33) نفسه: 112.

اسمها في إعرابه أجاب إجابةً غير شافية، ولو أخذَ برأي الكوفيين من أن المنصوب بعد كان حال[34] وليس خبراً لِكانَ لأخذ بالأوجه.

واعترض الأستاذ إبراهيم مصطفى اسمُ إنَّ المنصوب وخبرها المرفوع وكيف يكون الخبرُ تابعاً للاسم؟ فعاد إلى التمحل السابق مِنْ أنَّ اسم «إنَّ» يعرب مرفوعاً أحياناً وَتلكَ حجةٌ لم تسلم لهُ ـ كما رأينا ـ وفي حديثه عن لا النافية للجنس يجعل الاسمَ المنصوبَ بعدها لا يحتاج إلى تنوين لاستغراق النفي وهو أمر أَعطى الاسم ضرباً من التعريف لم يَعُدْ مَعَهُ محتاجاً إلى التنوين الذي هو علم التنكير.

وله حديثٌ مسهبٌ عن بابِ الاشتغالِ ويرى أنَّ الاسم السابقَ للفعل إذا كان مُتَحَدَّثاً عنه رُفِعَ، وإذا كان الفعل هو المُتَحدّث عنه نصب ولكننا وجدنا ابن مضاء (ت 592هـ) قد وضع قاعدة أوضح: هي أنَّ الاسم المتقدم إذا عاد عليه ضمير منصوب أو متّصل بالمنصوب مثل: زيداً رأيتُهُ أو رأيتُ أخاهُ نصب وإلاَّ رُفِع لأنه في مكان رفع[35]، ويتعين النصبُ في المفعول بهِ إذا قصدتَ المعية مثل: استوى الماءُ والخَشَبَةَ.

وَجَعَلَ الأستاذ إبراهيم مصطفى آخر كتابهِ ينتهي بفصلٍ واسع عن الممنوع مِنَ الصرف وقرر أنَّ الأعلامَ إنما منعت من الصرف لخلوها من التنكير ولا يُقبَلُ منه هذا الافتراض لأن غيرها من الأعلام المنونة لا يقول أحدٌ بأن التنكيرَ سرى إليها، ويقول: إنَّ أُخر وَثُلاثَ ورباع وغيرها من الصفات إنما منعت من الصرف لِمَا تحمل من نية التعريف وإنّ أكبر وأصغر إنما منعتا من الصرف لمصاحبتهما (مِن) وكأن ذلكَ نوع من التعريف وكذلك صيغة منتهى الجموع إنما مُنِعَت من الصرف لما فيها من معنى التعريف، وكل ما ذكره مجرد خيال غير مقنع وهو لا يختلف عن تخيلات القدامى التي رفضها وجاءَ بالبديل عنها وإذا بالوليد يحمل ملامح أبيه وعنده أنَّ غضبان لا ينون لزيادة الألف والنون لأنَّ التنوين نون أخرى وقاعدته لا تطّرد لأن ندماناً مؤنثه ندمانة ينون مع زيادة الألف والنون فيه.

---

(34) همع الهوامع: 1/ 145.

(35) تيسير النحو حتى زمن ابن مضاء القرطبي ـ بحث للدكتور حازم الحلي ص22.

هكذا أقام الأستاذ إبراهيم مصطفى صرحاً للنحو بناه للناشئة وكان يقصد إلى تيسير النحو فأحدث كتابه «إحياء النحو» أثراً فيمن بعده حيث تأثر به جماعة وردَّ عليه آخرون.

ولم يسلم كتابه من النقد فقد ردَّ عليه كثيرون في مقالاتٍ وأحاديثَ إذاعية وفي مقدمتهم الأستاذ محمد أحمد عرفة الذي أصدر كتاباً أسماه «النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة» وطبع بمطبعة السعادة عام 1937م أي السنة التي صدر فيها كتاب «إحياء النحو» حاكمه فيه وبين ما رآه من خطأ وَقَع فيه فالتقدير الذي رفضه إبراهيم مصطفى يرى عمر أحمد عرفة أن المعنى هو الذي اقتضى التقدير حتى على تقدير أن ليس في اللغة العربية إِعراب[36] ويستوقفه أمام إعراب المثنى بالألف والياءِ فعجز عن حل إعرابه وتعليله[37] واستمرت المحاولات الجادة على طريق التيسير ومن ذلك ما حصل في مصر عام 1938م عندما أصدر بهي الدين بركات وزير المعارف المصري أمراً بتشكيل لجنة مهمتها إعداد منهج في النحو والبلاغة لطلاب المدارس مؤلفة من: الدكتور طه حسين وأحمد أمين وعلي الجارم وإبراهيم مصطفى ومحمد أبو بكر إبراهيم وعبد المجيد الشافعي[38] وشخصت اللجنة أسباب العسر في النحو بما يلي:

1 ـ وجود فلسفة حملت القدماء على الافتراض والتعليل.

2 ـ إسراف في القواعد نشأ عنه إسراف في المصطلحات.

3 ـ تعمق علمي مبالغ فيه باعد بين النحو والأدب[39].

وعلى ضوءِ هذا التشخيص وضعت اللجنة تقريرها الذي رأت فيه علاجاً لما تعنيه اللغة العربية والذي يتلخص في: الاستغناء عن الإعرابين التقديري والمحلي وجعل علامات الإعراب كلها أصلية من حركاتٍ وحروف لا تنوب

---

(36) النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة: 93.

(37) نفسه: 189.

(38) الدراسات اللغوية في العراق: 151 والنحو العربي: 445.

(39) مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية: 6/185 والدراسات اللغوية في العراق: 151 والنحو العربي: 445.

علامة عن أخرى وتوحيد علامات الإعراب والبناء واستبدال مصطلح المسند والمسند إليه بالموضوع والمحمول وهما مصطلحان منطقيان وإلغاء الضمير المستتر جوازاً أو وجوباً ودراسة موضوعات التعجب والإغراء والتحذير على أنها تمثل أساليب اللغة العربية وترك المبحث الصرفي لأنَّ اللجنة ترى فيه إرهاقاً للمبتدئين وتترك دراسته لمن أراد التفقه في اللغة[40].

أُرسلت مقترحات اللجنة إلى المجمع اللغوي في القاهرة وإلى المؤسسات والهيئات العلمية داخل مصر وخارجها لدراستها فَقُبلت من قبل بعضها ورُفضت من قبل بعضها الآخر[41].

أَمّا المجمعُ اللغويّ في مصرَ فقد شكل لجنةً لدراستها فأَقرَّتْ بعضها ورفضت بعضها وأقرَّ المجمع عام 1945م ما أقرته اللجنة ووافقَ على المشروع[42] بعدما خَصَّصَ له خمس جلسات هي الرابعة والسادسة والثامنة والتاسعة والعاشرة[43].

ألغتِ اللجنة نظرية العاملِ واختصرتِ المباحثَ النحوية وأبعدت المباحث الصرفية عن طلابِ المدارس وأَجَّلَتْ دراستها للمختصينَ. وأخطر عمل اقترحته اللجنة إِبعاد المبحث الصرفي عن الطلاب مع أنَّ الحاجةَ إلى الصرفِ أكثر من الحاجةِ إلى النحو لأنَّهُ يتعلق ببنية الكلمة بينما يتعلق النحو بعلاقةِ الكلمة بأختها وكان الدرس النحوي يومَ وُلِدَ يبدأ بالصرفِ قبل النحو وفي كتاب سيبويه ما يشير إلى أن الخليل شرح لتلاميذهِ المسائل الصرفية قبلَ النحوية عندما يحيل عليها سيبويه في كتابه، ثم بعد ذلك بدأ الناسُ يميلون إلى النحو أكثر فقدموه على الصرف، والمسائل الصرفية والصوتية التي وُضِعَت في آخر كتاب سيبويه جديرة بأن تدرس أولاً ثم تدرس مادةُ الكتاب الأخرى.

---

(40) مجلة مجمع فؤاد الأول: 6/ 180 ـ 190 والدراسات اللغوية في العراق 151 والنحو العربي: 451.

(41) أصدر الباحث العراقي الشيخ محمد الجواد الجزائري كتابه «نقد المقترحات المصرية في تيسير العلوم العربية» يرد فيه المقترحات ويفندها.

(42) الدراسات اللقوية في العراق: 151.

(43) النحو العربي: 452.

المهم أن هذه المقترحاتِ التي تقدمت بها اللجنة ناقشها الباحث العراقي الشيخ محمد الجواد الجزائري مناقشةً علميةً وردَّ المقترحاتِ جميعها[44] وتتابعتِ الجهود لتيسير النحو وفي المؤتمر الثقافي الأول لجامعة الدولِ العربية المنعقد في بيروت عام 1947م بحضور ممثلين عن مصر وسوريا ولبنان والعراق رأى المؤتمرونَ أنَّ قواعد اللغةِ العربيةِ من نحو وصرفٍ وإملاءٍ تحتاج إلى تيسير وتبسيط يقربانها من مداركِ الطلابِ على ألا يمسَّ بحالٍ من الأحوالِ جوهر اللغة فألفت لجنة لوضع منهج النحو والصرف والإملاء للصفوف الابتدائية والثانوية ووضعت اللجنة مقترحاتها بهذا الخصوص وكانت تسعى إلى التيسير[45].

وفي المؤتمر الأول لمجامع اللغة العربية المنعقد في دمشق عام 1956م الذي ضمَّ ممثلين عن المجامع في مصر وسوريا والعراق انبعثت منه لجنة دراسة الوسائل الرامية إلى ترقية اللغة العربية فاهتمتِ اللجنة بدراسة ما وصلت إليه المجامع الثلاثة في تيسير الخط والكتابة ثم درست اللجنة مقترحات المؤتمر الثقافي العربي الأول لجامعة الدول العربية التي سَبَقَ أن أعدتها وزارة المعارف المصرية فناقشتها وَعَدَّلتْ فيها ثم أقرتها بعد أن أضافت إليها أموراً ومنها التمرين على الميزان الصرفي على أن يؤلف كتابٌ لشرح هذه المقترحات وعرضتْ مقترحات تيسير القواعد هذه على المؤتمر في جلسته الختامية فرأى أن فيها حاجةً إلى مزيد من البحث وأجّلها إلى مؤتمر مقبل[46].

لقد تعالتِ الأصوات تطالب بالتيسير واختلفت أساليب التيسير فهناك أغلبية تقول إنَّ النحو صار عسيراً يجدُ الدارسون في فهمه صعوبةً وصار كلٌّ يعمل على شاكلته ينادي بالإصلاح ثم يقترح أُسلوباً يقصد به إلى التيسيرِ وفي الغالب كانت الدعوات صادقةً والأساليب صحيحةً ولكنَّ في بعضها نكوصاً ورِدَّةً ودعوةً إلى العامية ووجدنا من يدعو إلى استبدال الحروف العربية بغيرها أو يدعو

---

(44) ينظر في كتاب: نقد المقترحات المصرية في تيسير اللغة العربية.

(45) ينظر في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد 23 (1948م) ص 139 ـ 157 والدراسات اللغوية في العراق: 153.

(46) المؤتمر الأول للمجامع اللغوية العلمية: 263 وما بعدها. والدراسات اللغوية في العراق: 154.

إلى إلغاءِ قواعدِ الإعراب وتسكين أواخر الكلمات[47] وهو يحسب أن في ذلك تيسيراً وإنما ذلك هدمٌ ونحن نقصد إلى البناءِ وتقويمِ ما اختل من أساليب تدريس العربية.

فقد دعا جميل صدقي الزهاوي عام 1896م إلى اتخاذ حروفٍ جديدةٍ غير الحروف العربية المستعملة ورسم لها رموزاً وعدَّ مشروعه هذا من باب تيسير الخطّ وإصلاحه وأسماه: الخطُّ الجديد[48].

ودعا جرجس الخوري المقدسي أحد أساتذة اللغة العربية في جامعة بيروت الأمريكية إلى تسهيل قواعد اللغة العربية في مقال نشره بعنوان «العربية وتسهيل قواعدها»[49] وذلك عام 1904م وكان يرى حذف باب الممنوع من الصرف وعدم إعمال الأفعال الناقصة والحروف المشبهة بالفعل ورفع الاسم والخبر في جميع الأحوال ويزعم أن هذا لا يمسُّ جوهر اللغة وما كنا نريد مثل هذا الذي دعا إليه وإنما نريد الإصلاح.

وقدم الدكتور داود الجلبي إلى مجلس المبعوثان التركي لائحةً دعا فيها إلى اتخاذ الحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية المعروفة[50] وطبع الكتاب عام 1908م في استانبول باللغة التركية بعنوان: (إصلاح حروفة دائرة مجلس مبعوثانه لايحة) وقدم المؤلف خلاصة هذه الدعوة إلى مجمع اللغة العربية في القاهرة عام 1945م وطبعت الخلاصة في مطبعة حداد في الموصل عام 1945م[51] ويرى أن تيسير الكتابة العربية باستعمال الحروف اللاتينية[52] ويعترف بأنه أول من اقترح استبدال الحروف اللاتينية من الحروف العربية وكان قد طبع الدكتور

---

(47) الدراسات اللغوية في العراق: 154 ـ 155.

(48) مجلة المقتطف العدد 10 المجلد 20 (1896م) ص 738 ـ 752 والزهاوي ـ دراسات ونصوص: 96 والدراسات اللغوية في العراق: 189 ـ 192.

(49) المقتطف: المجلد 29 (1903م) ص 342 والدراسات اللغوية في العراق: 155.

(50) مجلة عالم الغد العدد 3 السنة الأولى (1945م) ص88 والمباحث اللغوية 72-73 والزحف على لغة القرآن) 85-86 والنقد الأدبي الحديث: 141.

(51) الدراسات اللغوية في العراق: 193.

(52) اقتراح الدكتور داود الجلبي ـ المقدمة.

الجلبي رسالة بالتركية عام 1326هـ يحث فيها الأتراك والعرب والإيرانيين على استعمال الحروف اللاتينية ووزعها على أعضاء مجلس المبعوثان وبعد 18 سنة استبدل الأتراك الحروف اللاتينية بالحروف العربية ونشر هذه الدعوة في جريدة العراق في بغداد عام 1928م وأوائل عام 1929م تم تقدَّم بهذه هذه الدعوة إلى مجمع اللغة العربية في القاهرة[53].

وكان معروف الرصافي من أوائل الداعين إلى كتابة الحروف العربية بشكل منفصل ووضع حروف بدلاً من الحركات وكان ذلك في محاضراته التي ألقاها على مدرسي اللغة العربية في بغداد سنة 1921م ثم نشرت في كتاب أسماه: «الأدب العربي ومميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة الأدبية»[54] وأشار إلى أن صاحب هذه الدعوة تركي أخذها عن الدكتور إسماعيل حقي الميلاسي التركي[55].

ونشر القس حنا رحماني الموصلي مقالاً عنوانه «اللغة العربية ووسائط ترقيها»[56] ذكر فيه مقترحات تتعلق بتيسير النحو والصرف وكان يقترح حذفَ المثنى وتسكين أواخر الكلمات وعدم التزام الحركات.

وكان الأب أنستاس ماري الكرملي من الداعين إلى تبديل الحروف اللاتينية من الحروف العربية[57] وهو يرى أن الحروف العربية قاصرةٌ عن تأدية اللفظ وذكر أن النقص في الخط العربي هو الذي يجعل تعلم لغتها بعيدَ المنالِ عسيراً فدعا إلى إدخال حروف جديدة وهي (پ، چ، گ، ژ، ڤ)[58] فهو تارةً يقترح تبديل الحروف اللاتينية من الحروفِ العربية وأخرى يقترح إدخال حروف جديدة مع الحروف العربية الموجودة.

---

(53) المصدر السابق، والدراسات اللغوية في العراق: 193.

(54) طبع الكتاب أول مرة في بغداد عام 1922م وأعيد طبعه في مطبعة المعارف في بغداد عام 1952.

(55) الأدب العربي ومميزات اللغة العربية: 38 والدراسات اللغوية في العراق: 195.

(56) جريدة العراق في 2/ 6/ 1924م ص11.9 والدراسات اللغوية في العراق: 155.

(57) مجلة لغة العرب المجلد 7 ص350 ـ 3545.

(58) رسالة في الكتابة العربية المنقحة: والدراسات اللغوية في العراق: 196 ـ 198.

وقدم هاشم الحلي مقترحاً لكتابةِ الحروفِ بشكل منفصل ثابت وهو عنده تيسير تعلم العربية وتسهيل انتشارها[59].

ونشر محمد علي كمال الدين مجموعة مقالات في مجلة الروائع وجريدة العراق البغداديتين بعد سنة 1938م وجمعت هذه المقالات بعد ذلك في كتاب[60] وهو يدعو في كل ذلك إلى تسكين أواخر الكلمات وعدم التزام الحركات للتخلص من مساوىء الإعراب على حد زعمه لأن التسكين عنده أصلٌ والحركاتُ عارضةٌ ويدعو إلى جواز كسر حروف المضارعة[61] وإذا جردنا أواخر الكلمات من الحركات والتزمنا التسكين كما أراد جرجس الخوري أو حنا رحماني أو محمد علي كمال الدين، كيف نفهم مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[62]؟ من الفاعل؟ ومن المفعول؟ كانت أمثال تلك الدعوات ردَّةً ودعوةً إلى العامية ما كان يراد بها خيرُ اللغة العربية فلم يكتب لها النجاح فهي دعوات ولدت ميتةً والحمد لله.

وتوالت المحاولات والدعوات الجادة الإصلاحية التي تتوخى تيسير اللغة العربية والنحو بخاصة على المتعلمين من ذلكَ ما نشرة الدكتور مصطفى جواد في مجلة المعلم الجديد بعنوان: «مشكلات اللغة العربية وحلها»[63] وأشار بوجه الخصوص إلى مشكلات القواعد النحوية فقال: «أما قواعد النحو والصرف فإنَّ كثيراً منها يجب إصلاحه»[64] وكان يرى أنَّ هذه القواعد غير كاملة وتحتاج إلى استقراءِ جديد.

وللدكتور مصطفى جواد دعوات في وقت مبكر لإصلاح العربية فقد نشر عام 1931م في مجلة لغة العرب[65] مقالاً دعا فيه إلى التيسير في تدريس العربية

(59) مجلة عالم الغد العدد: 3 السنة الأولى 1/ 12/ 1945م: ص: 88 ـ 90.

(60) طبع في مطبعة الحكيم سنة: 1961م.

(61) الدراسات اللغوية في العراق: 188 ـ 189.

(62) فاطر: 35/ 8.

(63) مجلة المعلم الجديد العدد الأول كانون الثاني 1940م ص110.98

(64) نفسه: 110 والدراسات اللغوية في العراق: 158.

(65) المجلد التاسع: 1931م ج2 ص81 ـ 93 والدراسات اللغوية في العراق: 222.

وتقديم المادة العلمية للطلاب على سنة التَّدَرُّج في الارتقاءِ ونَبَّهَ على نقائصِ التدريس والتأليفِ في العربية[66]. وتصدى للرد على الدعوات التي تسترت بستار التيسير وما كان فيها من ذلك شيء فنشر مقالاً بعنوان «كيفية إصلاح العربية تصدى فيه للرد علي القس حنا رحماني ودعوته إلى حذف المثنى ثم دعا الدكتور مصطفى جواد إلى تعميم القياس على القاعدة وذلك بتعميم تطبيق القاعدة على الشواذ أيضاً وعدَّ كُلَّ مقيسٍ فصِيحاً وترك تعليل الإعراب في النحو فلا يعلل رفع الفاعل ونائبه ونصب المفعول والتمييز[67].

ودعا طه الراوي إلى تيسير العربية على المتعلمين في مقال نشره بهذا العنوان ولخص الإصلاح في أربعة مذاهب ويهمنا المذهب الثاني من تلك المذاهب وهو المذهب الذي اختاره الكاتب وأسماه مذهب التهذيب والتشذيب وإنّ أصحاب هذا المذهب يرون أن توضعَ كتبٌ حديثة لجمع فروع العربية وعلى مراحل متفاوتة يراعى فيها سن الناشئة وقابلياتهم جامعةً بين دقة التبويب وسهولة التعبير[68].

ونشر شاكر الجودي مقالاً ذكر فيه مقترحات تيسير النحو عام 1945م دعا فيه إلى حذف كان وأخواتها وإلحاقها بموضوع الحال وتعد(كان) تامةً وإلحاق المفعول الثاني للأفعال التي تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر بالحال والمفعول الثاني لغيرها بالتميز ومقترحات أخرى[69]. وهذه المقترحات في الحقيقة دعوة إلى العودة إلى النحو الكوفي لأن هذ المسائل من آراء الكوفيين.

وقد نبه الدكتور مصطفى جواد إلى أن اقتراحات شاكر الجودي إنما هي آراء الكوفيين واستشهد بكلام بعض النحاة على ذلك وردَّ بعض مقترحاته الأخرى وقد ردَّ بعضَ مقترحات الأستاذ شاكر الجودى الدكتور إبراهيم

---

(66) الدراسات اللغوية في العراق: 222

(67) مجلة لغة العرب المجلد التاسع: 1931 ج2 ص94.81.

(68) مجلة عامل الغد العدد 2 السنة الأولى 16/12/1944 ص42 ـ 43 والعدد 30 السنة الأولى 1/1/1945 ص75.74.

(69) مجلة المعلم الجديد ج2 السنة التاسعة سنة 1945م والدراسات اللغوية في العراق: 166.163.

السامرائي وكان آنذاك طالباً في الصف المنتهي من دار المعلمين العالية في بغداد فقال: عندما تكون (كان) تامةً فإنها تختلف كل الاختلاف عنها عندما تكون ناقصة وإن الخبر ركن في الجملة والحال فضلة فيها وشتان بينهما إذ يمكن حذف الفضلة ولا يمكن حذف الركن ثم قال: إنَّ كل اقتراحٍ للتيسير من هذا القبيل إنما هو لزيادة تعقيد المشكلة إشكالاً وما كان يريد تخطي القواعد التي بذل كبار علماء النحو جهداً كبيراً في صياغتها ووصفها[70]. وللأستاذ عبد الحميد حسن دعوة لتيسير النحو[71].

ورأى الدكتور جميل سعيد أن الشكوى في النحو وكتبه لا تُزال إلا إذا أُعيدت كتابة النحو بشكلٍ جديد وذلك لأنَّ الذين كتبوا النحو أول الأمر كانوا في الغالب من الأعاجم وقد حشروا فيه من الأمور الكثيرة التي يعرفها العربي بفطرته كما أنَّ النحو كتبَ على لغة الشعر وللشعر ضرورات ولكن النحاة عدوا ذلك قاعدةً[72].

وفي عام 1948 نُشر كتابُ: «أصول تدريس اللغة العربية» للدكتور بديع شريف الذي دعا فيه مؤلفه إلى عدم الإثقال على الطالب وإرباكهِ بتفاصيل الأوزان والإعراب التقديري واللفظي واقترحَ جرَّ الممنوعِ من الصرفِ بالكسرةِ ونصبَ جمع المؤنثِ السالمِ بالفتحة[73] والكتاب في الأصل محاضرات ألقيت على طلاب دار المعلمين العالية في بغداد[74].

ودعا الدكتور طه حسين إلى تيسير النحو ونَسَبَ القُصورَ في اللغة إلى طرق التدريس القديمة التي لا تتفق مع ميولِ الطلبة ودعا إلى طرق تدريس مسيرة ولكن لم يوضح هذه الطرق[75].

---

(70) مجلة المعلم الجديد ج4 السنة التاسعة سنة 1945 ص265.

(71) القواعد النحوية ـ مادتها وطريقتها ـ المقدمة ـ الكتاب منشور في مطبعة العلوم القاهرة 1946م.

(72) مجلة المعلم الجديد العددان: 5 و6 لسنة 12 سنة 1948 بحث بعنوان: جولة في كتب النحو.

(73) أصول تدريس اللغة العربية: 24.

(74) الدراسات اللغوية في العراق: 150.

(75) جاء ذلك في مقال نشر في مجلة الآداب اللبنانية العدد «السنة الرابعة بعنوان: يَسّروا النحو. وفي كتاب مستقل اسمه الثقافة في مصر ـ الدراسات اللغوية في العراق: 150.

ولعبد المتعال الصعيدي محاولة تقريب بين آراء إبراهيم مصطفى في «إحياء النحو» وأراء محمد أحمد عرفة في «النحو والنحاة بين الجامعة والأزهر» في كتابه (النحو الجديد)[76].

ونشر الأستاذ أمين الخولي بحثين هما: الاجتهاد في النحو[77]. وهذا النحو[78] يدعو فيهما إلى تيسير النحو.

بعد النقد الذي وجه إلى مقترحات شاكر الجودي المنشورة عام 1945م أعاد الكاتب النظر فيها ونشرها في كتاب أسماه: «تشذيب نهج النحو فدعا إلى تغيير في بنية النحو كإلحاق أخوات (كان) بموضوع الحال وإلحاق عطف البيان بالبدل والنعت المقطوع بالنعت.

فاقترح حذف الأفعال الناقصة وإِلحاقها بموضوع الحال فيكون اسم الفعل الناقص فاعلاً له وخبره حالاً. كما اقترح حذف موضوع الأفعال التي تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر وعدّ مفعولهما الأول مفعولاً به والثاني حالاً.

واقترح أيضاً موضوع الأفعال التي تنصب مفعولين ليس أصلهما مبتدأ وخبر فيعد مفعولها الأول مفعولاً به والثاني تمييزاً.

واقترح حذف موضوعات المفعول المطلق والمفعول فيه والمفعول لأجله وتجمع كلها في موضوع واحد هو: وصف الفعل[79].

وهذه المقترحات ـ فيما أرى ـ دعوة للأخذ بالمذهب الكوفي باستثناء بعضها ـ وفي النحو الكوفي تيسير كبير على الطلبة في النحو وهذا ما نبه إليه الدكتور مصطفى جواد في مقال نشره بعنوان (النحو الكوفي وفائدته في تيسير القواعد النحوية) ويرى أن النحو الكوفي يَتَّسِمُ بالتيسير وطلب إعادة النظر في قواعد النحو المعقدة على هديٍ من النحو الكوفي الميسر وأشار إلى أن اعتبار

---

(76) الدراسات اللغوية في العراق: 150.

(77) قدمه إلى مؤتمر المستشرقين في إستانبول عام 1950م.

(78) مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول المجلد 7 لسنة 1944م ص68،29.

(79) مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق المجلد 25 (1950م) ص597 ـ 598 والدراسات اللغوية في العراق: 172.

خبر (كان) وأخواتها والمفعول الثاني لظن وأخواتها منصوبين على الحالية إنما هو رأي كوفي كما أن اعتبار المنادى المفرد العلم والنكرة المقصودة مرفوعاً لا مبنياً في محل نصب نحو كوفي والأخذ به سبيل التيسير[80].

أما المقترحات المصرية في تيسير النحو فقد تصدى لها الباحث العراقي الشيخ محمد جواد الجزائري ونقدها ورفضها جملةً وتفصيلا[81] وهو يرى أن التيسير الذي ارتأته اللجنة يفوّت على المتعلم الفائدة ويوجب عليه عناءً لا يطيقه[82].

ودعا محمد علي الكردي إلى إِعراب الأسماء الستة بالحركات لا بالحروف وإعراب الجمع المذكر السالم والملحق به بالحركات المقدرة لا بالحروف والاستغناء عن عطف البيان وإلحاقه بالبدل[83] وعدَّ ذلك تيسيراً.

وجه الدكتور مهدي المخزومي «دعوةً جادة في إِصلاح العربية» في مقال نشره في مجلة المعلم الجديد[84] عام 1954م بهذا العنوان حيث دعا إلى إصلاح جذري لا يكفيه تنسيق الموضوعات القديمة ولا الإخراج الجميل ولا المعالجة السطحية بالطرق الاستنتاجية أو الاستقرائية إذ لا ينفع تجديد الأسلوب إذا كان الموضوع المدروس متعفناً بالياً لأن المصطلحات التي استعملها الباحثون في القرن الثامن الهجري لم تعد تلائم الذوق الحديث وقد عزا تعقيد النحو إلى تأثير الفلسفة والمنطق واستعرض محاولات التيسير من عهد ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) ومروراً بإبراهيم مصطفى وأمين الخولي ودعا إلى الأخذ بالنحو الكوفي واتباع نهج مدرسة الكوفة النحوية[85].

---

(80) مجلة المعلم الجديد ج3 مايس (1950م) السنة 13 ص39-49 والدراسات اللغوية في العراق: 173 - 174.

(81) نقد المقترحات المصرية في تيسير العلوم العربية: 19 - 161.

(82) نفسه: 160 - 161 والدراسات اللغوية في العراق: 174 - 176.

(83) مجلة المجمع العلمي العراقي ج2 السنة 2 (1951م) ص178 - 385 والدراسات اللغوية في العراق: 176 - 177.

(84) ج1 السنة 18 (1954م) ص23-29.

(85) نفسه: 23-29 والدراسات اللغوية في العراق: 177-178.

وقدم الدكتور المخزومي في رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه عام 1953م من جامعة القاهرة دراسة وافية عن مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو وطبع الكتاب في بغداد عام 1954م ودعا في خاتمتها إلى الاستفادة من أعمال الكوفيين في تجديد النحو أو تيسيره على نحو ما فعل أمين الخولي بالدعوة إلى الأخذ بما تركه لنا السلف سواء أكانوا بصريين أو كوفيين وعدم الاقتصار على مذهب واحد لأن البصريين قصروا الأخذ على قبائل معينة[86] ولأن أبا عمرو بن العلاء (ت 154هـ) قال: (ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير)[87]

ودعا الدكتور المخزومي أيضاً إلى إعادة النظر في تصنيف المرويات عن القبائل والتفريق بين ما يروى عن قريش وما يروى عن القبائل الأخرى مثل أسد وهذيل وتميم وغيرها والرجوع إلى المصادر التي رجع إليها الأوائل وسيكون في مقدمتها القرآن الكريم وقراءاته السبع والعشر وغيرها لأنها مبنية على لهجات العرب. وإبعاد الأقيسة والتعليلات والتأويلات المتكلفة[88].

لقد شخص الدكتور المخزومي الداء ووضع الدواء وقد وافقه على رأيه الدكتور مصطفى جواد والأستاذ عبد الحميد حسن وفي بعض مقترحات شاكر الجودي رجوع إلى النحو الكوفي. وقد تابع الدكتور المخزومي دعوته هذه وعززها بخطوة عملية عندما أصدر كتابه «في النحو العربي ـ نقد وتوجيه» عام 1964م واتبعه بالقسم الثاني منه «في النحو العربي ـ قواعد وتطبيق» عام 1966م[89] والكتاب في الأصل محاضرات ألقاها على طلاب كلية الآداب جامعة الملك سعود بالرياض وكلية الآداب ـ جامعة بغداد وكنتُ واحداً ممن استفادوا منه وانتفعوا به عندما كنتُ أُعدُّ رسالة الدكتوراه في كلية الآداب جامعة بغداد خلال الفترة 1980ـ1984م. فقد وجدَ الدكتور المخزومي لكثير من مشكلاتِ

---

(86) مدرسة الكوفة: 397.

(87) الاقتراح: 50.

(88) مدرسة الكوفة: 408 ـ 410.

(89) طبع الأول في بيروت عام 1964م والثاني في القاهرة عام 66 وأعيدت طباعتهما مراراً

النحو حلولاً سهلة خالية من التعسف الذي ارتكبه النحاة في سبيل طرد نظرية العامل قياساً على العوامل الطبيعية فألزموا الناسَ قواعد هي من نتاج النظر العقلي وحده وأهملت الحلولُ التي هي أجدر بالرعاية في المباحث اللغوية ولذلك تعقدت مسائل النحو وصعب فهمها على الطلاب خصوصاً الشداة والمبتدئين الذين لم تستحصف ملكاتهم وعقولهم ولم يتيسر لهم الاطلاع على كلام العرب وكلام أئمة النحو كالخليل (ت 175هـ) وسيبويه (ت 180هـ) من البصريين والكسائي (ت 189هـ) والفراء (ت 107هـ) من الكوفيين.

ولا يلتزم الدكتور المخزومي في حل مشكلات النحو مذهباً معيناً من مذاهب النحو وإنما يضع أمامه المذهبين البصري والكوفي ويتخير منهما ما كان أقرب إلى طبيعة اللغة سواء أكان القائل به بصرياً أم كوفياً أم كان محسوباً على أحد المذهبين من البغداديين والأندلسيين والشاميين والمصريين وسواء أكان صاحب الرأي المختار متقدماً أم متأخراً لا يهمه من كل أولئك إلا الرأي الصالح لأن يعمل به في سهولة لا يخالطها تكلف بشرط ألا تجافية طبيعة اللغة[90]

وفي عامي 1955 و1956 نشر الأستاذ كمال إبراهيم بحثاً بعنوان: «انحطاط العربية في العراق ـ أسبابه وعلاجه» ذكر فيه أن دراسة العربية في وقت نشر المقال دراسة نظرية في الغالب أقرب إلى أن تكون علماً يتدارس الكتب منها والجمود على قواعد معينة وقوالب ميتة وانتقد الكتب الموضوعة بين أيدي الطلاب لما فيها من تعقيدات ثم انتقد وجود باب الاشتغال وباب التنازع في مثل تلك الكتب والتفصيلات التي لا ضرورة لها من الإعلال والإبدال ودقائق التصريف وحشد الاصطلاحات النحوية والفلسفية فيها مما لا يكاد يدرك الطالب مثله في مثل عمره. وشكا من وجود كتب قديمة بين أيدي الطلاب أُلغيت وأُلِّفت كتبٌ أحدث منها وعدَّ مثل تلك الكتب تضع الحدود والسدود بين الدراسة النحوية والدراسة الأدبية بينما وضع النحو مستنبطاً من كلام العرب وشعرهم ونثرهم. وكان النحوي في العصور الأولى من أئمة الأدب ومن أفصح

(90) في النحو العربي ـ نقد وتوجيه ـ المقدمة بقلم الأستاذ مصطفى السقا: 10-9.

فصحاء العرب كأبي الأسود الدؤلي (ت 69هـ) وأبي عمرو بن العلاء (ت 154هـ) والخليل (ت 175هـ) وأبي زيد الأنصاري (ت 215هـ) والأصمعي (ت 216هـ) وغيرهم ثم أخذ هذا العلم بالضعة وعدل به عن سبيله بما دخله من الأساليب الأعجمية والتراكيب المنطقية والمصطلحات الفلسفية والتعليلات الوهمية التي خرجت به عما وجد له ووضع من أجله وابتعد عن الدراسة الأدبية[91]. ودعا الأستاذ كمال إبراهيم إلى أن تسير الدراسة النحوية مع الذوق وتجري مع الطبع وتسير على أساليب القول الدائر والتعبير السهل[91]. وكان يرى ضرورة البحث في وجوه الإصلاح الميسرة وأسباب التيسير الممكنة. ففي المرحلة الابتدائية يتمرن التلاميذ على جمل قصيرة تشتمل على الجمل الفعلية والاسمية تصاغ من بيئتهم وأعمالهم ومرئياتهم ومن هذه الجمل يتم التوصل إلى موضوعات النحو تدريجياً. وفي المرحلة المتوسطة تدرس قواعد العربية بيسر عن طريق التفريق بين الجمل الفعلية والاسمية وحروف الربط ويكفي أن يميز الطالب في هذه المرحلة بين المبتدأ والخبر والفاعل ونائبه واسم كان وأخواتها واسم إن وأخواتها والأسماء المنصوبة واستعمال الحروف كالنواصب والجوازم[92].

ونشر الدكتور مصطفى جواد بحوثاً عالج فيها مشكلات اللغة العربية والوسائل التي رأى فيها حلاً لتلك المشكلات. فقد قدم بحثاً إلى المؤتمر الأول للمجامع العلمية المنعقد في دمشق عام 1956م بعنوان (وسائل النهوض باللغة العربية وتيسير قواعدها وكتابتها) وذكر في مقدمته أن مشكلات اللغة العربية لا تزال عسيرةً صعبة الحل ولا بد من البحث عن طرق جديدةٍ لتطويرها وذكر تلك المشكلات ومن بينها مشكلة النحو والصرف[93] ـ وعاد إلى الموضوع نفسه مرة أخرى وعالج مشكلة اللغة العربية في بحث أسماه: «المباحث اللغوية في العراق ومشكلة العربية العصرية» وأشار في هذا البحث الذي نشر على شكل كتاب إلى

(91) مجلة الأستاذ المجلد الرابع ص 30.28 والدراسات اللغوية في العراق: 181ـ183.

(92) مجلة الأستاذ المجلد الخامس ص151 ـ 153 والدراسات اللغوية في العراق: 183ـ184.

(93) ينظر في كتاب المؤتمر الأول للمجامع اللغوية العلمية: 123 ـ 157 ومجلة العلوم العدد 9 السنة الأولى والدراسات اللغوية في العراق: 184 ـ 185.

مشكلات اللغة العربية العسيرة ومنها مشكلة النحو والصرف المتفرعة وعزا أسبابها إلى الجمود وعدم الاجتهاد ودعا إلى عرض القواعد على كلام العرب وشعرهم الخالي من الضرورة وما كان يرى الجمود على أقوال قدماء النحاة وكأنها مقدسة لا تناقش بل دعا إلى مناقشتها(94) وذكر أمثلة للجمود منها أسماء الأفعال المرتجلة وأبدى فيها رأياً خلاصته أنها أفعال جامدة وبعضها في طور التطور من الجمود إلى التصرف، وأن الأسماء الموصولة مأخوذة من أسماء الإشارة بإضافة (ال) التعريف ثم أبدى آراءً أخرى في الابتداء بالنكرة وفي الأفعال اللازمة والمتعدية فذكر أن الأصلَ التعدي في الأفعال واللزوم طارىء وقال: إن هذه أمثلة للإبداع في النحو والتجديد فيه ثم ذكر أن علمَ المعاني يدخلُ في المباحث النحوية وأن فصله عن النحو سبَّبَ اختلالاً فاحشاً لأن منطق تركيب الكلام معتمد عليه(95). ونبه الدكتور مصطفى جواد إلى أن سبب صعوبة فهم النحو والصرف والنفور منهما الاعتماد على النحو البصري وإِهمال النحو الكوفي ومن هنا أتاه الجمود وصار عند الكثير من المعاصرين غاية لا وسيلة وهذا أمر يؤسف عليه أشد الأسف ومن الحق أن في نحو الكوفيين آراءً كثيرة تفضل آراء البصريين وينبغي للغة العصر الانتفاع بها ونشرها.

إن اختيار المذهب البصري في النحو والصرف في مدارس العرب في العصر الحاضر كان من أسباب استصعاب المادة ومن بواعث النفور منها وذلك لكثرة ما فيه من تأويل وتعليل وتشدد ولم يأتِ المؤلفون المعاصرون بجديد، فكتاب «النحو الواضح» مثلاً قبل بعض التعريفات القديمة على علاتها فالتعريفات جاثمة على صدر النحو والأسماء النحوية فيها من الغرابة ما يدعو الدارس الناشىء إلى الاستغراب(96) ومشكلة الصرف عنده أشد تعقيداً من مشكلة النحو.

فإن اللغات سارت من التجسيد إلى التجريد أي من الماديات إلى

(94) المباحث اللغوية في العراق: 7.

(95) نفسه: 9 وينظر في الدراسات اللغوية في العراق: 184 ـ 186.

(96) المباحث اللغوية في العراق: 11 ـ 13 والدراسات اللغوية في العراق: 185 ـ 186

المعنويات بينما جعل البصريون المصدر أصلَ المشتقات وهو من التجريد وأنكر الدكتور مصطفى جواد وجود (المطاوعة) في لغة العرب، وأنكر أن تقول العرب كسرت العود فانكسر وحطمته فتحطم بل تقول: كسرت العود وحطّمته وكسِرَ العودُ وحُطّمَ[97].

ونقول لأستاذنا المرحوم مصطفى جواد نسوق لك قول المنخل اليشكري:

فدفعْتُها فتدافعت مشيَ القطاةِ إلى الغديرِ[98]

فما قولك في ذلك؟ ومن سمع حجة على من لم يسمع.

وأشار الدكتور مصطفى جواد إلى خسران آخر هو جهل الصرفيين أن أكثر أوزان أسماء الآلة والأداة استعمالاً هو (فِعال) وأنه حري بالقياس من (مِفعَل ومِفْعَال ومِفْعَلة) لخفته وسهولته وَقِدَمِهِ ولا يرى أن يسمى المصدر الصناعي بالمصدر لأن المصدر يعمل عمل فعله وهذا لا يفعل ولا فعلَ له في الغالب كالإنسانية والجاهلية والفاعلية والمفعولية والزوجية ودعا إلى تسميته بـ(اسم يائي) أو (اسم نسبي) أو (اسم إضافي).

وعنده أن من الأمور التي أورثتِ العربية وهناً واضطراباً النسبة المزعوم رد الجمع فيها إلى المفرد فيقال مثلاً دَوْلي ويراد به النسبة إلى الجمع ولكنه يجوز النسبة إلى الجمع كقول العرب قديماً فلان الشعوبي وقولهم حديثاً الحقوقي وكقول الجاحظ (ت 255هـ) (الملوكي) ومنه كتاب (التصريف الملوكي) لإمام الصرفيين ونابغتهم ابن جني[99].

وفي عام 1957م أصدر الدكتور عبد الرحمن أيوب كتابه «دراسات نقدية في النحو العربي» قرر فيه أن عمله كان محاولة متواضعة جاءت بعد تدريسه النحو في دار العلوم فأدركَ أن كثيراً من العباراتِ النحوية تحتاج إلى توضيح

---

(97) المباحث اللغوية في العراق: 16.

(98) الشعر والشعراء: 1/317.

(99) المباحث اللغوية في العراق 15ـ30 والدراسات اللغوية في العراق: 186 ـ 188.

ويعزو سبب التعقيد إلى تأثر النحو بالفلسفة ثم يعرض باختصار المسائل النحوية ويناقشها وما خرج عن النحو في إطاره العام بل أراد إصلاحه من الداخل فبدأ بالتعريفات ثم تحدث عن تقسيم الكلمة والعلامات الإعرابية ويذهب إلى أن (ليس) أداة نفي وليست فعلاً ناقصاً والذي غرَّ النحاة بها وحملهم على ذلك قبولها تاء الفاعل فتقول لستُ قائماً كما تقول قمتُ بينما لا تقبل شروط الفعل الأخرى التي ذكرها النحاة[100].

وهو يرى أن قولنا قمران مثنى قمر، أما دلالته على الشمس والقمر فتلك مسألة أخرى تسالم عليها النحاة ومثله الصحران والفراتان والأبوان وتلك من المصطلحات القاموسية لا من قواعد اللغة[101] وهو يدعو إلى الأخذ بمصطلح المسند والمسند إليه الذي ينتهي بنا إلى عدم التفريق بين الفاعل ونائبه والمبتدأ ولا يمنع تقديم الفاعل على فعله وعنده أن محمداً فاعل في قولنا قام محمد وهو فاعل في قولنا محمد قام[102].

فالدكتور عبد الرحمن أيوب يبقي على البناء النحوي ويحاول ترميمه من الداخل وتلك دعوة تختلف عن دعوة الدكتور مهدي المخزومي والدكتور مصطفى جواد والأستاذ عبد الحميد حسن والأستاذ أمين الخولي بالعودة إلى النحو الكوفي.

ونشر الأستاذ إبراهيم مصطفى وآخرون كتاب (تحرير النحو العربي)[103] الذي تضمن قواعد النحو مع التيسير الذي قرره مجمع اللغة العربية في القاهرة[104] وجاء الكتاب وفق ما أسسه الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه (إحياء النحو) الذي تأثر بابن مضاء القرطبي (ت 592هـ).

---

(100) دراسات نقدية في النحو العربي: 20 ـ 21 والنحو العربي ومناهج التأليف والتحليل: 474 ـ 477.

(101) دراسات نقدية في النحو العربي: 36 والنحو العربي ومناهج التأليف والتحليل: 476 ـ 477.

(102) دراسات نقدية في النحو العربي: 242 ـ 243 والنحو العربي ومناهج التأليف والتحليل: 477 ـ 478.

(103) طبع الكتاب في دار المعارف بمصر عام 1958م.

(104) الدراسات اللغوية: 150.

وأصدر الدكتور تمام حسان كتابه (مناهج البحث في اللغة) عام 1955م حمل فيه على التقليديين بإخضاعهم النحو للفلسفة والمنطق الأرسطي ويشير إلى دعوة ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) في تخليص النحو من المنطق[105].

وفي عام 1958م أصدر كتابه الآخر: (اللغة بين المعياريَّة والوصفية) متأثراً بدعوة ابن مضاء القرطبي لدراسة النحو دراسة وصفية[106].

وألف الدكتور أحمد عبد الستار الجواري كتابَهُ (نحو التيسير) ونشره في بغداد[107] عام 1962م وهو محاولة أخرى لتيسير النحو وقال في صدر كتابه: (إنَّ أية محاولة لتيسير النحو لا بدَّ أَنْ تقوم على الفهمَ الواعي لأساليب الدراسة القديمة... وينبغي أن يكون عمل الدارسين والباحثين العود بهِ إلى سابق طبيعته... وأول ما ينبغي أن يطرق من الأبواب هو تفهّم أُصوله وربطها بأساليب البحث العلمي[108]...) فكان الدكتور الجواري يدعو إلى دراسة النحو في صورتهِ الأولى دراسةً علمية واعية عميقة لا تغفل عن الغاية[109] وكان يدعو النحاة إلى ترسم تركيب القرآن وأن ينحوا نحوه ولا بد لمن يتصدى للنحو بعدما بلغته العربية من اتساع الرقعة وما أصاب أهلها من بعد العهد بفصيحها وبليغها أن يلوذ بأسلوب القرآن[110] وكان يدعو أيضاً إلى إعداد الذين يقومون على تدريسه فهو عنده أهم من تيسير المنهج وكان يرى الوصل بين علوم العربية[111]. وعالج مع تيسير النحو معنى النحو والنحو والإعراب والموقف من نظرية العامل ومذهب ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) وينقد منهج النحو فيتعرض للأمثلة المصنوعة ويضرب لها أمثلةً ويتحدث عن البناءِ والإعراب وعلامات الإعراب

(105) مناهج البحث في اللغة: 14-29.

(106) اللغة بين المعيارية والوصفية: 6

(107) نشرته جمعية نشر العلوم والثقافة في بغداد عام 1962 وأعاد المجمع العلمي العراقي نشره عام 1984.

(108) نحو التيسير: 6-7.

(109) نفسه: 11.

(110) نفسه: 12.

(111) نفسه: 15.

والممنوع من الصرف ويدرس الجملة العربية وهو يرى (أن تيسير النحو إنما يكون بالتخفيف من قواعد الإعراب وبالعمل على دمج تلك القواعد الإعرابية بقواعد نظم الكلام وإلغاء الأقسام والفروع التي تشتت ذهن الدارس فلا يكون المسند إليه مبتدأ مرة وفاعلاً مرة أخرى ونائب فاعل واسماً لكان مرة أخرى ونحو ذلك في هذه التقاسيم التي لا تغني في ضبط قواعد الإعراب ولا تفيد في فهم طبيعة التركيب[112] وكان يهتم بالطريقة التي تتبع والأسلوب الذي تعرض به المادة ويجلّى به الموضوع ويدعو إلى فقه العربية فقهاً يقوم على الذوق والفهم معاً[113].

ودعا الأستاذ عبد الحميد حسن إلى الاعتماد على المذهب الكوفي في التطوير والتيسير في مقال بعنوان: «المذهب الكوفي في النحو واللغة وأثره في التطوير والتيسير»[114] قدمه في مؤتمر الدورة 32 المنعقد في المجمع العلمي العراقي في بغداد عام 1965م.

وأصدر الدكتور أحمد عبد الستار الجواري كتابه (نحو القرآن) عام 1974م دعا فيه إلى الاهتمام بنحو القرآن والرجوع إلى أسلوبه ويراه من أفضل أساليب التيسير وأراد من النحاة أن يرشحوا تركيب القرآن وما رآهم فعلوا ذلك جهلاً بوظيفة النحو تارةً وإدلالاً في الخوض في لجج شتى تارةً أخرى وافتناناً بهذا الجديد الغريب الذي طلع عليهم وهو المنطق تارة ثالثة[115]. وفي عام 1974م أيضاً صدر كتابه الآخر (نحو الفعل). ودعوة الدكتور الجواري إلى التيسير ترميم من الداخل مع البقاء على البناء القائم ولكنها دعوة إلى تخليصه من الشوائب.

وأصدر الدكتور شوقي ضيف عام 1982م كتابه تجديد النحو متأثراً بكتاب الرد على النحاة لأبي مضاء القرطبي الذي حققه عام 1947 ونشره وبالصيحات

---

(112) نحو التيسير: 138.

(113) نفسه: 139.

(114) الدراسات اللغوية في العراق: 150 والبحوث والمحاضرات ـ مؤتمر المجمع العلمي العراقي والمجمع اللغوي المصري في بغداد عام 1965م الدورة 32 بغداد 1966.

(115) نحو التيسير: 12 ـ 13.

التي ارتفعت لتيسير النحو[116] وكان هو من بين الساعين إلى تيسير النحو عندما قدم قبل هذا الكتاب مشروعاً عام 1977م إلى مجمع اللغة العربية في القاهرة لتيسير النحو فأحيل المشروع إلى لجنة الأصول التي أقرت شطراً منه واعتمد المجمع قرارها في سنة 1979م[117] وفي كتابه (تجديد النحو) طور ذلك المشروع وزاد عليه وأعاد تنسيق النحو تنسيقاً جديداً فألغى الإعراب التقديري والمحلي ومتعلق الظرف والجار والمجرور وإلغاء عمل (أنِ) المصدرية وإلغاء العلامات الفرعية ودعا إلى حذف بعض الزوائد وما يقال في وجود تقديم المبتدأ أو تقديم الخبر أو حذف أحدهما وما شاكل ذلك[118]. ولكنه اختصر النحو اختصاراً مخلاً كما فعل في باب المبتدأ والخبر مثلاً[119] وهكذا سار في موضوعات النحو يسعى إلى ترميمه من الداخل مع البقاءِ على البناءِ القائم.

وفي عام 1986م أصدر الدكتور شوقي ضيف كتابه الآخر: (تيسير النحو التعليمي قديماً وحديثاً) ذكر فيه بعض من ألف في مطولات النحو ومختصراته وعد تلك المختصرات على طريق التيسير للدارسين وذكر جهود المتأخرين في حركة التيسير وما نهض به الأستاذ إبراهيم مصطفى بتأليفه كتاب (إحياء النحو) ومن جاءَ بعده من الباحثين وأشار إلى مقترحاته التي قدمها إلى مجمع اللغة العربية في القاهرة وذكر جهوده في كتابه (تجديد النحو) وبين منهجه في ذلك الكتاب وأقسامه باختصار[120]. كان هذا النشاط العلمي في حركة تيسير النحو في العصر الحديث متأثراً بكتاب (الرد على النحاة) لابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) فقد كان كتاب (إحياء النحو) للأستاذ إبراهيم مصطفى صدًى لكتاب (الرد على النحاة) لابن مضاء القرطبي وتوالت البحوث والكتب في هذا السبيل وما زال في الكلام متسع.

---

(116) تجديد النحو: 3.

(117) نفسه: 3 ـ 5.

(118) تجديد النحو: 11 ـ 41.

(119) نفسه: 137 ـ 144.

(120) تيسير النحو التعليمي: 65 ـ 75.

مصادر البحث

1 ـ القرآن الكريم

2 ـ **ابن مضاء القرطبي وجهوده النحوية** تأليف معاذ السرطاوي دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ط1 ـ عمان 1408هـ ـ 1988م.

3 ـ **الاتجاهات الحديثة في النحو** مجموعة المحاضرات التي ألقيت في مؤتمر مفتشي اللغة العربية بالمرحلة الإعدادية ـ دار المعارف بمصر 1958م.

4 ـ **إحياء النحو** تأليف الأستاذ إبراهيم مصطفى ـ لجنة التأليف والنشر ـ القاهرة ـ 1937م

5 ـ **الأدب العربي ومميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة الأدبية** تأليف معروف الرصافي مطبعة المعارف ط 2 ـ بغداد ـ 1952م.

6 ـ **إصلاح حروف دائرة مجلس مبعوثان (باللغة التركية)** ـ الدكتور داود الجلبي ـ إستانبول 1908م.

7 ـ **أصول تدريس اللغة العربية** لبديع شريف تحقيق أحمد ناجي القيسي ـ مطبعة الصباح ـ بغداد ـ 1948م.

8 ـ **الاقتراح** لجلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) تحقيق الدكتور أحمد سليم الحمصي والدكتور محمد أحمد قاسم ط1 طرابلس ـ جروس برس ـ 1988م.

9 ـ **اقتراح الدكتور داود الجلبي الموصلي تيسير الكتابة العربية وضبط قراءتها باستعمال الحروف اللاتينية** ـ مطبعة آل حداد ـ الموصل ـ 1945م.

10 ـ **البحوث والمحاضرات** ـ مؤتمر المجمع العلمي العراقي والمجمع اللغوي المصري في بغداد عام 1965م الدورة 32 المجمع العلمي العراقي ـ بغداد ـ 1966م.

11 ـ **البسيط في شرح الكافية** ـ لركن الدين الحسن بن محمد الأستراباذي ـ (ت 745هـ) دراسة وتحقيق الدكتور حازم سليمان الحلي ـ كلية الآداب جامعة بغداد ـ آلة كاتبة ـ 1984م.

12 ـ **تجديد النحو** للدكتور شوقي ضيف ـ ط3 دار المعارف بمصر ـ 1990م.

13 ـ **تحرير النحو** لإبراهيم مصطفى وآخرين ـ دار المعارف بمصر ـ 1958م.

14 ـ **تشذيب منهج النحو** ـ تأليف شاكر الجودي ـ مطبعة المعارف ـ بغداد ـ 1949م.

15 ـ **تيسير العربية على المتعلمين** لمحمد علي كمال الدين ـ مطبعة الحكيم بغداد ـ 1961م.

16 ـ **تيسير النحو التعليمي قديماً وحديثاً مع نهج جديد** للدكتور شوقي ضيف دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ 1986م.

17 ـ **تيسيرات لغوية** للدكتور شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ 1990م

18 ـ **الحجة في القراءات السبع** لابن خالويه (ت 370هـ) تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم ط2 ـ دار الشرق ـ بيروت ـ 1397هـ ـ 1977م.

19 ـ **الخصائص** لأبي الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) تحقيق محمد علي النجار ـ طبعة دار الكتب المصرية ـ 1952ـ1956م.

20 ـ **الخليل رائد علم الصوت** بحث للدكتور حازم الحلي في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق العدد 68 المجلد 2 ص195ـ236.

21 ـ **دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن** للفراء تأليف المختار أحمد ديرة ـ دار قتيبة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1991م.

22 ـ **دراسات نقدية في النحو العربي** للدكتور عبد الرحمن أيوب ـ مكتبة الأنكلو مصرية ـ 1957م.

23 ـ **الدراسات اللغوية في العراق** ـ للدكتور عبد الجبار جعفر القزاز ـ دار الرشيد ـ بغداد ـ 1981م.

24 ـ **دروس في كتب النحو** للدكتور عبده الراجحي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ 1975م.

25 ـ **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات** ـ تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم ـ بيروت ـ 1978م.

26 ـ **الزحف على لغة القرآن** لأحمد عبد الغفور عطار ـ بيروت ـ 1966م.

27 ـ **الزهاوي** ـ دراسات ونصوص لعبد الحميد رشودي ـ بيروت ـ 1966م.

28 ـ **شرح المفصّل** ليعيش بن علي بن يعيش (ت 643هـ) إدارة الطباعة المنيرية بمصر ب.ت.

29 ـ **الشريف الرضي وجهوده النحوية** للدكتور حازم الحلي ط2 ـ دار الشؤون الثقافية ـ وزارة الإعلام ـ بغداد ـ 1410هـ ـ 1990م.

30 ـ **الشعر والشعراء** لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276هـ) تحقيق دي غويه ط3 ـ بيروت ـ 1983م.

31 ـ **العين** لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ) تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهمي السامرائي ـ دار الرشيد ـ بغداد ـ 1980م ـ 1985م.

32 ـ **في النحو العربي ـ قواعد وتطبيق** ـ للدكتور مهدي المخزومي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 1966م.

33 ـ **في النحو العربي** ـ نقد وتوجيه للدكتور مهدي المخزومي منشورات المكتبة العصرية ط1 ـ بيروت ـ 1964م.

34 ـ **القواعد النحوية** ـ مادتها وطريقتها ـ عبد الحميد حسن ـ القاهرة ـ 1946م.

35 ـ **كتاب سيبويه** لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ) ـ بولاق القاهرة ـ 1316هـ.

36 ـ **كتاب سيبويه** لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ) تحقيق عبد السلام هارون ـ دار العلم القاهرة 1966م ـ 1977م.

37 ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها** تأليف مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ) تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ـ 1974م.

38 ـ **الكوفيون والقراءات** للدكتور حازم الحلي ط1 ـ دارالشؤون الثقافية ـ بغداد ـ 1989م.

39 ـ **اللغة بين المعيارية والوصفية** للدكتور تمام حسان ـ القاهرة ـ 1958م.

40 ـ **المباحث اللغوية في العراق ومشكلة العربية العصرية** للدكتور مصطفى جواد ط2 ـ بغداد ـ 1965م.

41 ـ **مجلة الآداب** ـ بيروت ـ العدد 11 السنة 4.

42 ـ **مجلة الأستاذ** ـ بغداد ـ المجلد 4 السنة 1955 والمجلد 5 السنة 1956م.

43 ـ **مجلة عامل الغد** ـ بغداد.

44 ـ **مجلة العلوم** ـ بيروت العدد 9 ـ السنة الأولى.

45 ـ **مجلة لغة العرب** ـ بغداد.

46 ـ **مجلة المجمع العلمي العراقي** ج2 السنة 2 لسنة 1951م.

47 ـ **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق** (مجمع اللغة العربية بدمشق) ـ دمشق.

48 ـ **مجلة مجمع فؤاد الأول (مجمع اللغة العربية)** ـ القاهرة ـ المطبعة الأميرية ـ 1951م.

49 ـ **مجلة المعلم الجديد** ـ بغداد.

50 ـ **مجلة المقتطف** المجلد 29/ 1904م ـ القاهرة.

51 ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن** لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548هـ) ـ دار الحياة ـ بيروت ـ 1384هـ ـ 1964م.

52 ـ **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو** للدكتور مهدي المخزومي مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 1958م.

53 ـ **المزهر** لعبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911هـ) تحقيق محمد أحمد جاد المولى وصاحبيه ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ب.ت.

54 ـ **معاني القرآن** للأخفش الأوسط تأليف سيعد بن مسعدة الأخفش (ت 215هـ) تحقيق فائز فارس ـ الكويت ط2 ـ 1401هـ ـ 1981م.

55 ـ **معاني القرآن** لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ) تحقيق أحمد يوسف نجاتي وجماعته ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1955 ـ 1972م.

56 ـ **نحو التيسير** ـ دراسة ونقد منهجي للدكتور أحمد عبد الستار الجواري مطبعة المجمع العلمي العراقي ـ بغداد ـ 1984م.

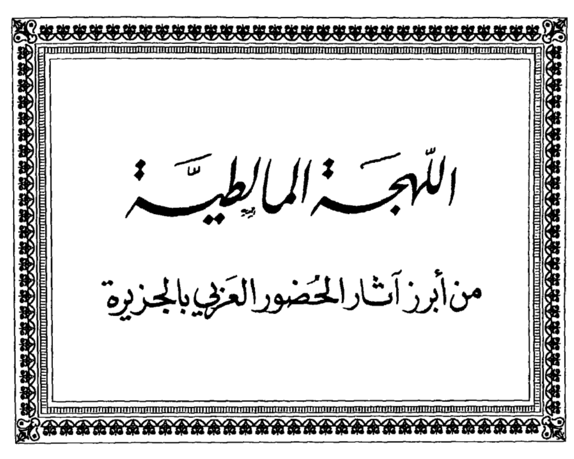
57 ـ **النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل** للدكتور شعبان عوض محمد العبيدي ـ منشورات جامعة قاريونس في ليبيا ـ 1989م.

58 ـ النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة لمحمد أحمد عرفة ـ مطبعة السعادة ـ 1937م.

59 ـ النقد الأدبي الحديث في العراق للدكتور أحمد مطلوب ـ معهد البحوث والدراسات العالمية ـ القاهرة ـ 1968م.

60 ـ نقد المقترحات المصرية في تيسير اللغة العربية للشيخ محمد الجواد الجزائري ـ مطبعة دار النشر والتأليف ـ النجف ـ 1951م.

61 ـ همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ) ط1 مطبعة السعادة مصر ـ 1327هـ.



أ. علي الصّادق حسنين

يقع الأرخبيل المالطي في الركن الغربي من حوض البحر الأبيض المتوسط ويشكل مفترقاً للطرق البحرية المتجهة شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً ويتألف من خمس جزر هي: مالطا وهودش (أو غوتزو) وكمّونة (أو كومينو) وفلفلة وكومينوتّو (أي كمّونة الصغرى).

يروي لنا التاريخ أن الفينيقيّين استوطنوا مالطا في القرن التاسع قبل الميلاد وخلفهم اليونانيون في القرن الذي تلاه ووقعت ـ بعد قرنين ـ تحت سيطره قرطاجة التي انتزعتها منها روما إبان الحرب البونيقية الثانية عام 218 قبل الميلاد وضمتها الأمبراطورية الرومانية الشرقية إلى ممتلكاتها في سنة 395 للميلاد، فظلت منذ ذلك الوقت تابعة لبيزنطة حتى عام 870م. حين غمرها المد الإسلامي الذي انطلق من جزيرة العرب ـ ست عشرة سنة فقط بعد الهجرة ـ مجتاحاً قبلها

كلاً من فلسطين وسوريا ولبنان، ثم الشمال الإفريقي ابتداء من أرض الكنانة إلى قطر المغرب الأقصى. وفي كل بلد كان يحل به الفاتحون لم تلبث لغة الضاد أن تنوب ـ تدريجياً ـ عن لسان شعبه مناب لغته الأصلية: الأمر الذي نشأ عنه صراع لغوي محتدم أدى ـ مع مرور الزمن ـ إلى حدوث تشويه تلقائي ـ بطبيعة الحال ـ نال ـ على ما يبدو ـ من لسان الفاتحين. وكان من معالم هذا التشويه حذف حركات الإعراب من أواخر الكلم وكذلك إدخال كل قوم مئات العناصر من لغته الأصلية ومن لغات الأقوام الآخرين الذين ربطت بينهم وبين الفاتحين علاقات تجارية أو سياسية. فنتيجة لكل ذلك أخذت تظهر إلى الوجود ـ شيئاً فشيئاً ـ لهجات عديدة يتكلم بها سكان العالم العربي وسكان الأرخبيل المالطي، ولم ترتق منها إلى مستوى لغة الأدب ولم تكتب بالحرف اللاتيني سوى «اللهجة المالطية» مع قلة المتحدثين بها علماً بأن ارتقاءها إلى هذا المستوى لم يحصل إلا في منتصف القرن الحالي وبأنها تندرج ضمن اللهجات المغاربية حتى وإن ربطها بعض الخصائص باللهجات المشرقية.

هذا ومن المعلوم أن الجزر المالطية بقيت تحت الحكم العربي إلى أواخر القرن الحادي عشر على وجه التقريب. وفي حقبة قصيرة نسبياً طغت ـ وهذا أمر طبيعي ـ لغة وثقافة المحتلين على لغة وثقافة السكان الأصليين الذين لا تعرف بالضبط ماهية اللسان الذي كانوا يتحدثون به قبل الفتح الإسلامي. غير أن السهولة التي انتشرت بها العربية في ربوع الأرخبيل قد حملت بعض البحاث على الاقتناع بأن اللسان المشار إليه كان ـ أسوة بالضاد ـ من أسرة اللغات السامية وربما كان نمطاً مغايراً للغة البونيقية بينما افترض آخرون أنه كان ضرباً من اللاتينية الدارجة.

ومن الجدير بالملاحظة أن الاحتلال النورماني سنة 1090 لم يغير الوضع الاجتماعي اللغوي بالأرخبيل تغييراً جوهرياً ولا سيما أن الملك روجار الثاني قد ضم الجزر المالطية إلى صقلية ـ التي كانت تحت سيطرته أنذاك ـ فبات مصير الأرخبيل المذكور مرتبطاً بهذه الجزيرة الإيطالية لحقبة تنوف عن أربعة قرون وطوال هذه الحقبة ظل تأثير الحضارة العربية الإسلامية فعّالاً. ولا مناص من

التنويه في هذا الصدد بأن عودة جزيرتي مالطا وهودش إلى حضيرة الثقافة اللاتينية المسيحية كانت على يد فريدريك الثاني (1194 / 1250) تبعاً لتنفيذه خطة إعادة تنظيم الأمبراطورية الجرمانية.

وفي سنة 1296 انتقلت مقاليد الحكم في مالطا إلى أسرة دانجو الفرنسية وآلت في سنة 1383 إلى أسرة أراغون الأسبانية. ولما ورث الأمبراطور الروماني المقدس شارل الخامس ممتلكات التاج الإسباني حوالي سنة 1526 آلت مالطا أيضاً إليه، غير أنه سرعان ما تخلص منها إذ سلمها إقطاعاً إلى جمعية فرسان القديس يوحنّا الذين صاروا يسمون ـ منذ ذلك العهد ـ بفرسان مالطا. لقد استقل هؤلاء عملياً بحكم الأرخبيل جاعلين من الجزيرة الكبرى بوجه خاص قلعة منيعة لحماية إيطاليا وبلاد جنوب غرب أوروبا المسيحية من بأس المسلمين مع العلم بأنهم ـ منذ اندلاع الحملة الصليبية الأولى ـ لم يألوا جهداً في سبيل النيل من الإسلام وأتباعه.

وإبان مجد دولة آل عثمان قام الأتراك في عام 1565 بمحاولة لغزو مالطا إذ جردوا لهذا الغرض حملة عظيمة وجاؤوا بقوات بحرية وبرية عتيدة فضربوا عليها حصاراً محكماً. إلا أن الفرسان صمدوا وقاوموا ذاك الحصار نحو أربعة شهور وكاد القائد المسن طرغت باشا يفتح ثغرة في أحد المواقع الدفاعية ويقتحمه لو لم تصبه شظية صخرية في رأسه أودت بحياته وعادت القوات المهاجمة ـ على أثر ذلك ـ أدراجها خائبة.

دام حكم الفرسان في الأرخبيل المالطي نحو 233 سنة وكانت نهايته على يد نابوليون بونابرت الذي استولى عليه عندما كان في طريقه إلى غزو مصر. وتواصل الاحتلال الفرنسي حوالي ست عشرة سنة تحولت مالطا بعدها إلى مستعمرة وقاعدة استراتيجية بريطانية ثبتت أهميتها الكبرى خصوصاً في أثناء الحرب الكونية الثانية، وبقيت على هذا الوضع مائة وخمسين عاماً تقريباً إلى أن أعلنت في سنة 1964 دولة مستقلة ذات سيادة ضمن رابطة الشعوب البريطانية. ولكن بعد انقضاء عقد واحد من الزمن قررت حكومتها الانسحاب من الرابطة الآنفة الذكر وأصبحت جمهورية.

كانت هذه لمحة تاريخية مقتضبة لزم إيرادها تيسيراً لتصور التطورات التي شهدها اللسان المالطي أيضاً عبر العصور.

هذا وعند التصدي لبحث الموضوع المطروح يجب ألاّ يغيب عن الأذهان أن مالطا:

أولاً ـ تحتل موقعاً جغرافياً غاية في الأهمية.

ثانياً ـ خضعت ـ بعد العهد الإسلامي ـ لسيطرة بعض الدول الأوروبية المسيحية.

ثالثاً ـ أتى عليها حين من الدهر تهافتت عليها أفواج من المهاجرين العرب والبربر قادمين من صقلية وأقطار المغرب العربي وذلك بالإضافة إلى جماعات من المسيحيين الصقليين وإلى الأسر الكثيرة التي نفاها الملك فريدريك الثاني من إقليم أبروتزو الإيطالي ليحلوا المحل المستوطنين المسلمين المطرودين ـ بناء على أوامره ـ من الجزر المالطية.

ومما لا مراء فيه أن الظروف السالف بيانها قد خلفت في المجتمع المالطي آثاراً لغوية تمخض عنها معجم لسانه الراهن لا يعدو كونه لهجة سامية، أي عروبية، وذلك إضافة إلى الصرف وجزء كبير من النحو وقدر لا بأس به من نظام الأصوات.

وبصدد الحد الفاصل بين اللغة اللهجة يقول الدكتور حسن ظاظا ـ نقلاً عن العالم أنطوان مييه ـ إن كل لغة تقتضي انقسام المجموعة البشرية المتكلمة بها إلى جماعات جزئية يشعر كل منها أن له في استعمال هذه اللغة ذوقاً خاصاً متميزاً من الناحية الصوتية ومن ناحية الصرف والتركيب والدلالة يعرف به ويسهل من خلاله تمييزه ونسبته إلى جماعته الجزئية الخاصة. وهكذا تعرض للغة ذاتها تقسيمات فرعية تبعاً لتقسيم المتكلمين بها إلى جماعات صغيرة مع دخول الزمن عاملاً أساسياً في هذا التطور ويعرف كل قسم فرعي في داخل اللغة الواحدة باسم «اللهجة». ومن الملاحظ في التطور اللغوي التاريخي أن أي لغة نعرفها اليوم كانت قد بدأت حياتها لهجة من لغة أخرى أقدم منها. وهكذا يصعب على علم اللغة وضع حدود مضبوطة لامتداد مدلول كلمة «لهجة».

وأقرب الحدود منالاً هو أن يقال إنه إذا كانت مجموعة من اللهجات تنتمي إلى «لغة أمّ» وكانت هذه اللغة الأم نفسها باقية على قيد الحياة شائعة الاستعمال فإن أية واحدة من فروعها غير جديرة بأن تسمى «لغة» إلى أن تموت اللغة الأم نفسها. فحتى ذلك الوقت يسمى كل فرع من فروعها «لهجة». ومن ذلك اللهجات العربية ومنها قديم مات بينما اللغة ما زالت حية.

فعلى ضوء ما نقله الدكتور ظاظا يتضح أن المصطلح «لهجة» يظل صالحاً للاستعمال ما دَامت اللغة الأمّ على قيد الحياة تعيش في كنفها لهجة أو لهجات وأنه ينبغي أن تعامل اللهجة معاملة اللغة بمجرد موت الأمّ واستقلال اللهجة بنفسها. ويتضح كذلك أن اللهجات تتميز باختلاف طرق النطق واختلاف معاني المفردات وأن نشوء اللهجات رهن نشوء الجماعات الجزئية داخل المجموعة الواحدة الناطقة باللغة الأم. هذا وليس ثمة اختلاف كبير فيما بين المدارس اللغوية من حيث التفرقة والتمييز بين اللغة واللهجة إذ تُجمع على أن اللهجة فرع عن اللغة وعلى أن أي لغة نتكلمها اليوم إنما كانت في الأصل لهجة متفرعة عن لغة أمّ.

وتأييداً لهذا الرأي حسبنا القول بأن الإيطالية والفرنسية والإسبانية ـ على سبيل المثال ـ نشأت في الأصل على شكل لهجات متفرعة عن اللغة اللاتينية، ثم ارتقت كل منها إلى مصاف اللغات عندما انسحبت اللاتينية من الميدان وبات استعمالها مقصوراً على الطقوس الدينية.

وأسوة بما حصل للغة الإسبانية عندما انتشرت في مناطق شاسعة من العالم وأخذت في الانقسام إلى لهجات، شهدت اللغة العربية الظاهرة عينها. فمن العرب من يتحدث اليوم اللهجة الليبية وآخر التونسية وثالث الشامية... إلى آخره.

وإذا ما نظرنا إلى اللسان المالطي من هذه الزاوية فإنه يكون أقرب إلى لهجات بلدان المغرب العربي وذلك بحكم الموقع الجغرافي من جهة ـ ومن جهة أخرى ـ لأن النازحين إلى الجزر المالطية ـ في حقبة الحكم العربي ـ كانت أغلبيتهم الساحقة ـ بكل تأكيد ـ من البلدان المذكورة آنفاً إما مباشرة وإما عن طريق صقلية والأندلس.

وَرُبَّ معترضٍ يقول إن اللسان المالطي لا يجوز وضعه في عداد اللهجات العربية لاعتبارات شتى من بينها عدم توافر شروط بقاء اللغة الأم لأن العربية ـ بالنسبة إليه ـ قد ماتت موتاً يسميه علماء القانون «الموت المدني» ولأنها ـ رغم بقائها نابضة بالحياة ـ لم تعد تزود هذا اللسان بأسباب البقاء كما تفعل مع سائر اللهجات العربية. ففي حقيقة الأمر قد تطورت المالطية بطريقة مغايرة في بعض جوانبها للطريقة التي تطورت بها اللهجات العربية الأخرى التي ما برحت تتغذى من مخزون العربية الفصحى والتي تعيش في بيئات عربية صرفة. بيد أن اللهجة المالطية تعيش ـ واقعياً ـ في نطاق بيئة غير عربية وتعايش ثقافة مختلفة تماماً عن الثقافة العربية التي تعايشها اللهجات الأخرى وتشكل ـ فضلاً عن ذلك ـ أداة تعبير في مجتمع هو أقرب إلى المجتمعات الغربية ليس في ثقافته فحسب ولكن في تطلعاته أيضاً.

غير أن الأستاذ جورج الكفوري ـ في سياق حديثه عن العلاقة بين العامية والفصحى ـ يستشهد باللغة المالطية قائلاً: «. . . وإن كانت خليطاً من ألسنة شتى كالعربية واليونانية والطليانية والألمانية وغيرها مما لا يعرف أصله ويظن أنه من المالطي القديم أو الفينيقي، تعد من اللهجات العربية العامية لغلبة الألفاظ العربية فيها».

هذا ولما كان المخزون العربي في المالطية محدوداً نسبياً ومتجمداً وعلى غير اتصال مباشر بالمنبع فإن المالطية تلجأ في تطوير نفسها إلى طرق عديدة أهمها **الأخذ لا سيما من الإيطالية والإنجليزية وإخضاع ما تأخذه لكي يتلاءم مع نظامها ونحت أسماء من أفعال ونحت أفعال من أسماء وـ أحياناً ـ نحت أفعال من ظروف**. وقد تجد المالطية ـ مع مرور الزمن ـ أن الأخذ والترجمة من غير العربية أسهل من الاشتقاق والنحت سيما إذا علمنا أن نسبة كبيرة من أبناء مالطا يتحدثون أكثر من لسانين أجنبيين وأن المواطن المالطي العادي يتكلم الإنجليزية والإيطالية على أقل تقدير.

ومما لا مراء فيه أن المالطية لسان سامي بسبب العنصر العربي الغالب حتى الآن عليه ولأن نظامه الصرفي عربي ولأنه حين يستعير ألفاظاً من لغات

أخرى يخضعها لقوالب الصرف العربي باستثناء المفردات الإنجليزية التي تبقى في جلها كما هي، بينما تتصرف المفردات الإيطالية تصريفات عربية وأن الأفعال المستعارة من اللغتين المذكورتين تتصرف عادة تصريفات الأفعال المعتلة العربية.

وعلى أية حال فإنه يبين بجلاء أن اللسان المالطي يتكون من عنصرين متميزين هما العنصر السامي كأساس والعنصر الرومنزي كطبقة فوقية. أما ما دخل على هذا اللسان من مفردات وتعابير أنجلوساكسونية حديثة العهد نسبياً فيشكل طبقة سفلية. ومما يجب ملاحظته أن طرد العرب من الجزر المالطية سنة 1249 قد أحدث انفصالاً باتاً عن التقليد الثقافي العربي وإن شهدت الأحقاب اللاحقة تواصلاً مباشراً بين العالم العربي ومالطا ليس من خلال الحروب وعتق الأسرى فحسب ولكن من خلال المبادلات التجارية أيضاً. ومن الانعكاسات السلبية المترتبة على الانفصال عن التيارات الثقافية العربية كان التعجيل بحدوث الاتجاهات الدارجة التي أذكت روح خصوصية اللهجة المالطية حتى ارتفعت - دون سواها - إلى مستوى الأدب المقرؤ والمكتوب.

وفي خضم هذه الحقائق يبدي العلماء العرب المهتمون بهذه القضية مخاوفهم من أن يتغلب العنصر الأجنبي على العنصر العربي في اللهجة موضوع البحث إلا أن مثل هذه المخاوف - في نظري - لا مجال لها وذلك للأسباب الآتية:

1) - أنّ المالطية ظلت وما انفكت متغلغلة في وجدان الناطقين بها.

2) - أنّ العنصر العربي في هذه اللهجة متمكن منها وضارب جذوره في أعماقها بحيث يبدو من الصعب حتى تصور استلابها منه.

3) - أنّ اتخاذ الإيطالية أو الإنجليزية - مثلاً - كلسان بديل قد يكون أسهل على المالطيين من الاضطلاع بعملية تجريد لهجتهم من محتواها العربي.

ومما يدل على اعتراف السلطات المالطية بهذا الواقع ذلك القرار الخطير الذي اتخذته منذ سنوات بجعل اللغة العربية مادة إلزامية في المدارس الثانوية وفي كلية اللغة المالطية بالجامعة.

وحرصاً من بعض الدول العربية ـ وعلى رأسها الجماهيرية ـ على الإبقاء على الوضع الراهن ـ على أقل تقدير ـ فقد بادرت إلى إيفاد عدد من الأساتذة لتدريس لغة الضاد بالمدارس والكلية المذكورة بوصفها اللغة الأم للمالطية. وإن ما ينطوي عليه الملحق (أ) من نماذج للنثر والشعر والأمثال المالطية لكفيل بأن يجسد بعض ما ورد في هذا البحث البسيط من حقائق.

الملحق (أ)/ 1

نماذج من النثر والشعر والأمثال المالطية:

أنا أسمع	يِين نِسمَع	Jien nisma'
أنت تأكل	اِنتْ تِيكُل	Int tiekol
هي تأخذ	هِي تِيخُو	Hija tiehu
هو يلصق	هُو اِنْكُولاً	Hu inkolla
الكلب الكبير	اِلكَلب اِلكْبِير	Il-kelb il-kbir

«**دون كرم يبقى دائماً في قلبي ضمن أعز ذكريات حياتي**» ـ بقلم الأب اليسوعي ج. ديليّا بوفاة المونسنيور بصيّلة فقدتُ واحداً من أكبر أصدقائي كان لي وكان له أقوى تأثير عليّ بقسم الأدب المالطي.

(«**دُونْ كَرْمْ يِبِقاَ دَيِّمْ اَفْأَلِبِي لَغزَزْ تِفكِيرِيّات تَاغْ حَايْتِي**» تاع باتري ج. دِيلِيّا بَالمَوْتْ تَاغْ مُونسِنْيُورْ اَبْصَيْلاَ اَتْلِفتْ وِيحِدْ مِيلْ اِكْبَرْ اَحْبِيبْ لِكَالّي أُلِكَالُّو لَأَوَى اِنفْلُوِيْنزَا فُوئِي فِي اَلْأَسَمْ تَالّلِيْتِيرَاتُورَا مَالْطِيّا).

DUN KARM JIBQA' DEJJEM F'QALBI FOST L-EGHZEZ TIFKIR-IET TA' HAJIT (TA' PARTI G. DELLA S.J.)

Bil-mewt ta' Mons. Psajla tlift wiehed mill-ikbar hbieeb li kelli u li kellu l-aqwa influwenza fuqi fil-qasam tal-letteratura maltija.

أيتها الوردة الشمسية، مثلما تنغلقي حين تغيب الشمس في العشية،

هكذا يموت قلبي حين تغيب البوئيزيّا.

(وَرْدَ شَمْشِيًّا، كِيْف تَغْلأْ اِنْتْ اشْحِينْ ٱتْغِيبْ ٱلشَّمْشْ ٱفْلَغْشِيًّا)

(هَكْ ألْبِي تْمُوتْ ٱشْحِينْ ٱتْغِيبْ اِلْبُوئِزِيًّا)

Warda Xemxija!

Kif taghlaq int x'hin tghib ix-xemx fl-ghaxija,

Hekk qalbi tmut x'hin tghib il-Poezija!

الملحق (أ) / 2

Anqas ma tghid ahjar.	(أَنَأَصْ مآتْعِيذْ أَخْيَرْ)	خير الكلام ما قل ودل
Torbotx fuq li tisma'	(تُرْبُطْشْ فُؤْلِتِسْمَعْ)	لا تعتمد على ما تسمع
emmen fuq li-tara.	(أَمّنْ فُوءْ لِي تَارَى)	صدق ما ترى
Fomm sieket mahbub	(فُم سِيكِتْ مَحْبُوبْ)	الفم الصامت محبوب
minn kulhadd.	(مِنْ كُلْ حَتْ)	من (كل واحد) الجميع
Forn li biebu ma jinghlaqx,	(فُرْنْ لِبِيبُو مَا يِنْغْلأْشْ)	الفرن الذي لا يوصد
habzu ma issajjarx.	(خُبْزُ مَا يِصَّيَّرْشْ)	بابابه لا ينضج خبزه
Rmejt il hadid filbir	(أرْمِيتْ ٱلحَدِيثْ فِي ٱلْبِيْر)	رميت الحديد في البئر
tela' maz-zir.	(طِلَعْ مَعَ ٱلزّيرْ)	طلع مع الزير
Sodd halqek bl-ilma	(سُدْ حَلْئِك بِٱلْمَا)	سد حلقك بالماء
u titkellem xejn.	(وُتِتْكَلّم شَيْنْ)	ولا تقل شيئاً
IL-BNIEDEM	(اِلْبنيدَم)	ابن آدم
Hawn haga:	(هَاوْنْ حَاجَا)	هناك شيء:
Fil-ghodu fuq erbgha,	(فِي ٱلْغُدُوْ فُؤْ اِرْبَعَا)	في الصباح على أربع،
F'nofs inhar fuq tnejn,	(ٱفْنُوفْص النَّهَارْ فُؤْاِتْنَيْنْ)	في منتصف النهار اثنتين،
Fil-ghaxija fuq tlieta.	(فِي العَشِيّا فُؤْ ٱتْلِيتَا)	في المساء على ثلاث.

الأولاد	أُلِيدْ	ULIED
واحد واثنين ما هم شيء	(وِيحِدْ وُأَتْنَيْنْ أَمْهُومَا شَيْنْ)	Wiehed u tnejn mhumaxejn,
اثنان وثلاثة لعب ومزاح	(أَتْنَيْنْ وَأَتْلِيتَا لُعُبْ وُأَحْلِيئَا)	Tnejn u tlieta loghob u hlieqa,
من ثلاثة فما فوق ضرب بالعصا.	(مِن أَتلِيتَا أَلْفُؤْ يَعْطُو بِأَلْبُؤْ)	Minn tlieta 'I fuq jaghtu bil-buq.

الملحق (ب) / 1

ثبت بالمراجع

المراجع العربية أو المترجمة

محمد مصطفى بازامة ـ تاريخ مالطة في العهد الإسلامي
مكتبة قورينا ـ بنغازي ـ ليبيا ـ 1971

د. **أحمد طلعت سليمان** ـ مالطا : عرض موجز للتاريخ واللغة
ميديتيرّينان بابلشينج كو. ليمتد ـ مالطا ـ 1980

د. **أحمد طلعت سليمان** ـ معجم المفردات العربية في اللغة المالطية
مكتبة لبنان ـ بيروت ـ 1992

بربان بلويه ـ قصة مالطة ـ مكتبة الفرجاني ـ طرابلس / ليبيا ـ 1969 (ترجمة مصطفى محمد جودة)

د. **محمود حجازي** ـ اللغة العربية عبر القرون ـ وزارة الثقافة ـ دار الكتاب العربي
للطباعة والنشر ـ المكتبة الثقافية ـ جامعة حرة ـ العدد 197ـ
أول مايو 1968.

جورج الكفوري ـ اللغة العربية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها
نشر رابطة القدماء في الكلية العلمانية الفرنسية ـ بيروت ـ 1948

الملحق (ب) / 2

المراجع غير العربية

Capt. E.D. Busuttil -Kalepin Malti-Ingliz - A.C. Aquilina & Co.
Progress Press - Valletta, Malta - 1977.

Capt. E.D. Busuttil -Kalepin Ingliz-Malti - G. Muscat & Co. Ltd.
Valletta, Malta - 1976.

D. Giuseppe Barbera -Dizionario Maltese - Arabo - Italiano, vol. I
Imprimérie Catholique - Beyrout, Liban - 1939.

Joseph Aquilina -A Comparative Dictionary of Maltese Proverbs
The royal University of Malta - 1972.

Capt. Paul Bugeja -Maltese: How to read and speak it
A.C. Aquilina & Co. Publishers - Malta - 1974.

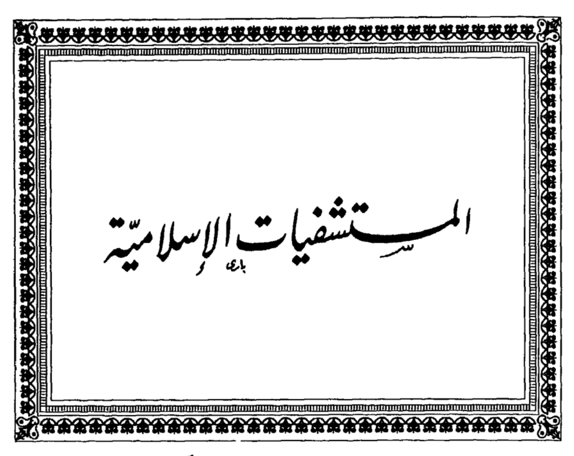
Joseph Aquilina -Teach yourself Maltese - Teach Yourself Books
Hodder and Stoughton, in association with the
Publication Dept., Progress Press C.o Ltd.,
Valletta, malta - 1986.

A.J. Arberry -A Maltese Anthology - Oxford At the Clarendon
Press - 1960.

Anton Buttigieg -Qasba Mar-rih - It-tielit Damma ta' Poeziji
Lirici miktuba 1949/1952 - Union Press -
Malta - 1977.

Various Writers -Numru Specjali ta' «Lehen il-Malti» - 1962
Dun Karm 1871 - 1961.
Mahrug Mill-Ghaqda Tal-Malti (Università).

Autori Vari -ISLAM: Storia e Civiltà
Rivista trimestrale edita dall' Accademia
della Cultura Islamica - Anno XI - N. 2 -
Aprile - Giugno 1992.



د. عبد الكريم أبو شويرب

نشأة المستشفيات في التاريخ:

المستشفيات هي أماكن لإيواء المرضى بغرض علاجهم والسهر على راحتهم حتى يتم شفاؤهم على أحسن وجه، وقد عُرف العديدُ من أشكال المستشفيات خلال تطور البشرية وتعدد الحضارات المختلفة، ففي الحضارة الفرعونية والآشورية كان الرهبان يتولون الإشراف على هذه الأمكنة التي كانت تضم أعداداً قليلة من المرضى، كما يتولون تشخيص أمراضهم ومباشرة علاجهم بالطرق البدائية التي يختلط فيها أمر العلاج بالسحر والتعاويذ والطلاسم وغيرها.

وكانت المعابد هي أماكن إقامة هذه الطقوس المختلفة لعلاج المرضى الأمر الذي يحتكره أولئك الرهبان دون غيرهم حيث يتعلمون ويتوارثون أسرار

هذه الطقوس الغريبة.

وخلال الحضارات القديمة عرفت آلهة للطب والشفاء وأخرى لتسليط المرض أو الأوبئة على الناس. وكان أمحوتب هو إله الطب في مصر القديمة ورمز للأطباء والعلاج، وأسكلبيوس هو إله الطب خلال عصور الحضارة اليونانية، وتماثيله ترمز إلى الصحة والقوة وهو ممسك بعصاً تتسلقها أفعى حتى صارت الأفعى فيما بعد رمزاً للطب والأدوية. كما عُرفت أماكن علاج وإيواء المرضى وإجراء أنواع من الطقوس عليهم في المعابد وتسمى أسكلوبيا نسبة إلى إله الطب باليونان[1].

ويقول مؤرخ الطب العربي ابن أبي أصيبعة إن أبقراط (400ق.م) هو أول من ابتكر فكرة إقامة مكان لعلاج المرضى، حيث عمل من مسكنٍ قرب داره خصصه لقبول وعلاج المرضى وجعل به خدماً يقومون على راحة المرضى ويقدمون لهم العلاج اللازم[2].

وخلال عصور الإمبراطورية الرومانية انتشرت في العديد من مدنها أماكن خاصة لعلاج المرضى وكانت تسمى أسكلوبيا وكان على المريض أن يقضي بين جدران هذه المعابد ليلة أو بضع ليال وعليه أن يطبق كل ما يُطلب منه ويراه خلال نومه في المعبد، أو ما يراه له الرهبان في أحلامهم بخصوص مرضه وعلاجه.

أما خلال عصور الإمبراطورية البيزنطية فقد كان يوكل للقساوسة أمر علاج المرضى وإعداد الدواء لهم، وكانت هناك أماكن صغيرة لإيواء وعلاج المرضى بطرق تختلف عن تلك المعروفة في العهود السابقة، وقد برع العديد من الأطباء في هذه الفترة وتقدمت طرق التشخيص ووسائل العلاج وإعداد الأدوية ومن أهم نوابغ أطباء تلك الفترة الطبيب العالمي الذي لا يزال اسمه معروفاً إلى الآن في عالم الطب وحتى بين الناس وهو الطبيب جالينوس الشهير وكذلك روقس

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ تحقيق نزار رضا ـ دار مكتبة الحياة 1965 ص30.

(2) ابن المطران: موفق الدين: بستان الأطباء (تحت التحقيق) مخطوط، وابن أصيبعة ص47.

وأوريباسيوس. . . وغيرهم.

ومن هؤلاء الأطباء انفصلت مجموعة هرباً من الاضطهاد الديني الذي حدث بعد انشقاق ونزاعات دينية بيزنطية وقد التجأت هذه المجموعة إلى ملك فارس الذي أحسن قبولهم وأسكنهم منطقة تسمى جنديسابور واستمروا في تطبيق شعائرهم وطقوسهم الدينية وكذلك العلاج والتطبيب بنظريات أبقراط وجالينوس وأحضروا مخطوطاتهم وأدواتهم وأنشؤوا مستشفيات لعلاج المرضى وتدريب الأطباء الذين كان لهم أثر كبير في تطور الطب خلال عصور الحضارة الإسلامية فيما بعد[3].

نشأة المستشفيات في الإسلام:

يتفق مؤرخو الطب الإسلامي على أن أول مستشفى أُنشىء في الإسلام هو الذي أنشأه الوليد بن عبد الملك في دمشق حيث خصص لعلاج مجموعة من المرضى وتحت إشراف أطباء بعضهم استدعي من مصر واليونان، ولكن اتضح أنه قبل هذه الفترة قد تم إنشاء أماكن لعلاج المرضى وأنها تعدّ نواة مستشفيات بالمفهوم المتفق عليه حديثاً.

فقد أمر الرسول الكريم ﷺ بإنشاء خيمة لعلاج الجرحى خلال غزوة الخندق، وكلف مجموعة من الصحابة لتولي الإشراف وإسعاف الجرحى وتضميد المصابين، وكانت هذه الخيمة هي أول مستشفى حربي متنقل في تاريخ الإسلام[4].

وتبعاً لذلك فقد خصص عبد الله بن الزبير في مكة فسطاطاً لعلاج الجرحى والمصابين من الجنود. وبعد ذلك صار من سمة القوافل الإسلامية المتجهة للفتح ونشر الإسلام أن تخصص خيمة خاصة في مؤخرة الجيوش الإسلامية، وقد طور الحجاج بن يوسف الثقفي هذا المستشفى الحربي حيث

(3) حمارنة / سامي خلف: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) 1969م ص58.

(4) عيسى / أحمد: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص9.

جعله محملاً على مجموعة من الجمال تسير في مؤخرة الجيش وترحل معه وتحمل ما يلزم من أدوية وعقاقير ووسائل لعلاج وتضميد الجرحى.

ومع انتشار الإسلام وزيادة القوافل الإسلامية للفتح أو الحج فقد زادت معها عدد هذه الخيام المخصصة للعلاج وكذلك عدد الجمال التابعة لها، وقد وصل عدد هذه الجمال في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد والمأمون إلى أكثر من أربعين جملاً مخصصة لحمل الخيام والمؤن والأدوية اللازمة لقافلة الحج كل سنة[5].

أما في المدن مثل بغداد ودمشق والقاهرة فقد أنشئت العديد من المستشفيات لإيواء وعلاج المرضى لما لهذه المدن من صلات مع الحضارات المجاورة كاليونانية والرومانية والفارسية حيث استفادت منها وأضافت لها ما تراه ملائماً لبيئتها وسكانها وأنواع أمراضها.

ولدينا إشارات عديدة حول نشأة هذه المستشفيات وتطورها، ولذلك وصفها من الخارج وتقسيمها من الداخل وما كان يجرى بأقسامها وعدد العاملين بها ووظيفة كل منهم، وأيضاً أصل الموارد التي يُصرف منها على صيانة المكان وأجر العاملين، وأنواع الأدوية وملحقات ومرافق المستشفى بل أعظم من كل ما سبق لفتة اجتماعية لم يصلها إلى الآن حتى أحسن المجتمعات المتقدمة وهي تقديم معونة لذوي المريض إذا كان عائلهم الوحيد هو المريض بالمستشفى وكذلك تقديم معونة للمريض بعد خروجه من المستشفى حتى يتمكن من صرفها لقضاء احتياجات أسرته وحتى يتم شفاؤه ورجوعه إلى عمله بعد فترة راحة قصيرة.

أما مصدر هذه الإشارات فهي كتب التاريخ[6] وما سجله مؤرخو تلك الفترة الزمنية خلال وصف الأحداث والوقائع التاريخية، ثم كتب تراجم حياة

---

(5) الهوني / فرج محمد: تاريخ الطب في الحضارة الإسلامية، الدار الجماهيرية، 1986م.

(6) الطبري: تاريخ الطبري، ج / ص ( )، المقريزي: الخطط.

(7) النديم: الفهرست، القفطي: تاريخ الحكماء، ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، البيهقي: تاريخ الحكماء، الشهرزوري: تاريخ الحكماء.

الحكماء والأطباء[7] حيث تشير إلى أسماء من كان يعمل بهذه المستشفيات وقصصهم مع المرضى وأنواع الأمراض وطرق العلاج. وكذلك كتب ومخطوطات الطب العربي[8] حيث تعدد أسماء الأطباء وعناوين مخطوطاتهم ووسائلهم في التشخيص والتداوي.

وهناك مصدر مهم جداً يحتفظ لنا بمعلومات قيمة حول المستشفيات الإسلامية وتاريخ إنشائها وتطورها ووصفها وهو كتب الرحالة المسلمين مثل ابن بطوطة وابن جبير وغيرهم[9]، فقد تركوا لنا وصفاً شائقاً ضافياً شافياً حول المستشفيات التي شاهدوها خلال رحلاتهم وزياراتهم لهذه الأماكن وسجلوا لنا ما عاينوه عن قرب بدقة وصدق وخبرة شخصية، الأمر الذي جعل مؤرخي الطب في العصور الحديثة يقفون حيارى مُتعجبين مما وصلت إليه نهضة تلك المستشفيات ليس من حيث المبنى أو خصائص العمارة فحسب بل من حيث التقسيمات والإدارة والعناية بالمرضى وغذائهم وراحتهم، وأقسام تحضير الأدوية، وأقسام العلاج الطبيعي والحمامات وقسم للعلاج بالموسيقا في بعض الحالات التي تستدعي ذلك[10].

العوامل التي ساعدت على تأسيس المستشفيات:

منذ بزوغ فجر الإسلام وبدء رسالته حتى اكتمال الوحي وخلال حياة الرسول الكريم وما قدمه من أقوال وأفعال كل ذلك يحث المسلم على طلب التداوي والبحث عن العلاج لأي مرض يشكو منه. وفي عهد الرسول ﷺ برع بعض أطباء العرب واشتهروا به ومنهم الحارث بن كلدة الذي درس الطب بفارس وله مناقشة طويلة وطريفة مع كسرى ملك الفرس[11] وكان عليه السلام يشير إلى الصحابة باستشارة الأطباء والرجوع إليهم وطلب مساعدتهم في حالات المرض.

---

(8) ابن ماسويه: نوادر الطب (مخطوط)، ابن المطران: بستان الأطباء (مخطوط).

(9) ابن جبير: الرحلة، ابن بطوطة: تحفة النظار.

(10) حسين / كامل: الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (بدون تاريخ).

(11) أبو شويرب / عبد الكريم: الحمامات الإسلامية، آثار العرب / 5/ 1992م.

كما أن تعاليم الإسلام تحضّ على النظافة والطهارة للجسد واللباس والمكان والعناية بالجسم والغذاء والمسكن والرفق بالمعدة التي هي بيت الداء. كل ذلك ساعد على تكوين حس صحي لدى المسلم للاهتمام دائماً بكل ما يفيد صحته وسلامة بدنه وتجنب ما يضره أو يضر أسرته أو مجتمعه، وهذا ما كان له أكبر الأثر على المسلم ودفعه لتعلم الطب ومعرفة وظائف أعضاء وأجهزة الجسم وقراءة تركيب وتحضير الأدوية وهذا دفع بعجلة تطور الطب وتقدمه خلال عصور النهضة الإسلامية وكذلك بروز العديد من العبقريات في هذا المجال التي لا تزال معروفة إلى يومنا هذا.

وعند بدء الفتوحات الإسلامية وإرسال الحملات والجيوش في شتى الاتجاهات لنشر رسالة الإسلام مكّن ذلك المسلمين من الاطلاع على علوم الحضارات المجاورة واقتناء كتبهم وترجمتها ومنها كتب الطب والصيدلة ووصف الأمراض وطرق التشخيص والعلاج.

ودفعت حركة الترجمة إلى العربية العديد من الأطباء العرب إلى معرفة ودراسة كتب أبقراط وجالينوس وغيرهم، فتعمقوا في علومها ونظرياتها ودفعهم ذلك إلى التأليف والتعليق على تلك الكتب ونقدها بالإضافة إلى خبرتهم الخاصة في مجالات الطب والصيدلة. وساعد كل ذلك على تطور عجلة الطب وتقديم أحسن عناية لمرضى المستشفيات وأحسن وسائل علاج لهم.

وقد دأب الخلفاء على استدعاء بعض الأطباء من مدينة جنديسابور إلى بغداد للإقامة وعلاج المرض وقد جلب هؤلاء الأطباء معهم كتبهم وأدويتهم وكان له أعظم تأثير في تطور الطب وتقدمه كما أشرفوا على المستشفيات التي أنشأها الخلفاء وتولوا علاج المرضى بها لسنوات طويلة.

كما استعان فاتح القدس صلاح الدين الأيوبي بالعديد من الأطباء النصارى واليهود لخدمة المرضى في المستشفيات وتدبيرها أو مرافقة الجيوش الإسلامية ومن هؤلاء موسى بن ميمون القرطبي وابن المطران وغيرهم.

هذا الجو من التآلف بين مختلف الأديان والجنسيات أدى إلى اختلاط الثقافات والعلوم وتبادل المعارف ومناقشتها وتطويرها ودفع ذلك إلى تأليف

العديد من المخطوطات الطبية في تلك الفترة. كما ساعد على تعميق الإحساس العلمي في الملاحظة السريرية وتشخيص الأمراض وعلاجها.

ويجب ألا يغرب عن بالنا أن حركة إنشاء المستشفيات مرتبطة بالتجمعات البشرية وحركة السكان وفي كل مدينة إسلامية عندما تكتمل المرافق المهمة لسكانها نجد إنشاء المستشفى أصبح أمراً عادياً شأنه شأن المرافق الأخرى مثل المسجد والحمام ومدرسة الأطفال القرآنية والمكتبة، وغيرها، وما يتم الاتفاق عليه من دخل مرافق المجتمع الإسلامي وهكذا يستمر العمل بالمستشفى وصيانته[12].

وقد سمي المستشفى بعدة أسماء منها بيمارستان ومنها مشفى ودار الشفاء ودار الطب وغيرها حسب موقع وسعة المستشفى.

كما استجدت عدة مسميات ومصطلحات خاصة بالعاملين بالمستشفى ومثال ذلك: شيخ الصيادلة وقاضي البيمارستان وأمين الأطباء أو رئيسهم وخادم المريض وهو الممرض وجرائحي، وفصاد وكحّال وغيرها، ويمنح لقب (شهاب الدين) لكبير الأطباء بالمستشفى النوري بدمشق وهو لقب يمنح لكبار رجال الدولة.

خواص المستشفيات في الإسلام:

غيّر الإسلام المفاهيم القديمة التي كانت معروفة لدي الحضارات السابقة أو الدول المجاورة واستحدث الطب العربي نظريات حول أسباب الأمراض وانتشارها وتأثير الأدوية وطور وسائل التشخيص والعلاج، وكان معظم مشاهير الأطباء من الفلاسفة والحكماء والفقهاء والمؤرخين والأدباء وغيرهم.

فلم يعد الطبيب رجل الدين كما كان في السابق أو حكراً على مجموعة معينة، كما لم يعد مكان العلاج المعبد بل صار مكاناً خاصاً يرعى شؤون المرضى. وأبطل الإسلام طرق العلاج التي تعتمد على السحر أو الشعوذة وصار

---

(12) أبو شويرب / عبد الكريم: الحارث بن كلدة ـ مجلة الثقافة العربي / 7، (4)، 1977: 65-67.

أساس العلاج معرفة تاريخ المرض والكشف الطبي عن الأعراض والعلامات والتشخيص الدقيق ثم العلاج بالأدوية المركبة من مواد معروفة التأثير والسمية من نباتات وحشائش أو معادن.

واستعملت مختلف الطرق الجراحية من تضميد وبط للخراجات وتجبير العظام وفصد العرق وغيرها. كما وصفت عمليات استخراج حصى من المثانة أو وضع القساطر أو فتح ساد العين.

ويشير ابن أبي أصيبعة إلى أن أطباء المستشفيات في المدن الإسلامية يمرون يومياً ويزورون المرضى ويتفقدون تطور صحتهم ويبدلون أدويتهم. وكانوا يناقشون حالات المرضى عند كل مريض، يحيط بهم طلبة الطب والمتعلمين فيُضيفون هذا الدواء أو ينقصون ذاك حتى يتحسن المريض، وكانت هناك أقسام خاصة بالنساء وأخرى للرجال ومرافق متممة للمستشفى من صيدلية وحمام ومخازن وغيرها[13].

وكثيراً ما كان يستشار الأطباء عند اختيار مواقع المستشفى وقصة الطبيب الرازي عند اختيار موقع مستشفى بغداد قصة شهيرة، وهو الموقع الذي لم تفسد به قطعة اللحم المعلقة لبضعة أيام وفي عدة جهات من المدينة وذلك حسب نصيحته ونظريته[14].

كما كان يجري امتحان مسابقة واختيار لأحسن المتقدمين للعمل بالمستشفى وقد تم اختيار الطبيب أبو بكر الرازي من بين أربعة وعشرين منافساً لشغل هذا المكان[15].

وللمحتسب دور مهم في المستشفى فهو يراقب المكان ونظافته وغذاء المرضى وجراحتهم وينظر في شكاوى المرضى ويحاسب الأطباء والصيادلة في حالات أخطائهم ويعاقبهم حسبما بدر منهم بضوابط وقوانين مرسومة معينة.

---

(13) الهوني، المصدر السابق: ص205، ابن أبي أصيبعة ـ ص628.

(14) الهوني، المصدر السابق: ص203.

(15) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ـ ص415.

المخطوطات العربية حول المستشفيات والأدوية المستعملة بها:

مع انتشار إنشاء المستشفيات في المدن الإسلامية وتزايد عدد الأطباء والعاملين بها من مختلف التخصصات، وكذلك وجود مدرسة طبية بالمستشفى. كل ذلك دفع بالعديد من كبار الأطباء إلى تأليف كتب بعضها في وصف الأمراض والعلاج وأخرى في تدبير وتنظيم المستشفى وكذلك أنواع الأدوية التي تتوافر بهذه المستشفيات. وكتب الأدوية هذه يرجع لها الطبيب لمعرفة أنواع ومقادير الأدوية في كل حالة مرضية وقد سميت هذه الكتب «أقرباذين» معرب عن كلمة يونانية تعني دستور الأدوية وفي وقتنا الحاضر باسم «فارماكوبيا» وهو ما لا يستغني عنه أي مستشفى.

وعندما حضر الطبيب سابور بن سهل (ت 255) من إيران إلى بغداد استجابة لطلب الخليفة للعمل بمستشفى بغداد اتضح له لزوم وجود سجل لأدوية هذا المستشفى فألف كتاب «الأقرباذين الكبير» وقد صار مرجعاً لكل أطباء المستشفى بل أطباء عصره.

ورأى الطبيب والفيلسوف العربي المسلم يعقوب بن إسحاق الكندي الحاجة إلى توضيح استعمالات الأدوية وأعراض أضرارها فعمل على تأليف كتابه: «اختيارات الكندي للأدوية الممتحنة المجربة لتسهيل عمل الأطباء بالمستشفى».

أما الطبيب الشهير الرازي (ت 313هـ) فقد ألف كتاباً (في وصفات البيمارستان) يضم وصفاً لأقسام المستشفى فضلاً عن دستور الأدوية المستعملة في مستشفى بغداد الذي كان يعمل به بالإضافة إلى تجاربه وخبرته نتيجة استعمال هذ الأدوية وآثارها على الجسم.

كما ألف الطبيب إسحاق بن سليمان (ت 330هـ) كتاب «الأقرباذين» وجعله دستوراً للأدوية المفردة والمركبة المستعملة في وقته وأنواعها وموازينها واستعمالاتها.

أما أمين الدولة أبو الحسن سعيد بن التلميذ (ت 560هـ) الذي كان وزيراً وطبيباً بمستشفى بغداد وقد كلفه الخليفة برئاسة الطب وقام بامتحان كل الأطباء

الذين سيعملون معه بالمستشفى قبل التحاقهم بالعمل فقد ألف كتابين حول أدوية المستشفيات هما: «الأدوية البيمارستانية» وكتاب «الموجز البيمارستاني»جعله مثل كتيبات الجيب ملخصاً ما يحتاجه الطبيب في الحالات العاجلة السريعة[16].

وألف الطبيب مجيب الدين السمرقندي كتابين حول هذا الموضوع هما: كتاب «الأقرباذين» جمع فيه أسماء وأنواع أدوية المستشفى وكتاب «أغذية المرضى» وصف فيه أنواع الأغذية الصالحة لمختلف الأمراض بما يلائم حالة المريض ودرجة مرضه.

وفي القاهرة كان الطبيب داود بن سليمان بن أبي البيان يعمل بالبيمارستان الناصري (ت 603هـ) وكان يعمل معه في نفس الفترة مؤرخ الطب العربي الشهير ابن أبي أصيبعة الذي قال عن ابن أبي البيان: [وله كتاب الأقرباذين وقد أجاد في جمعه وبالغ في تأليفه واقتصر على الأدوية المركبة والمستعملة والمتداولة في البيمارستانات بمصر والشام والعراق وحوانيت الصيادلة][17].

وفي أوائل القرن الثامن الهجري قام الطبيب محمد بن عبد الله البغدادي (ت 731هـ) بتأليف كتاب الأقرباذين وأصبح يعول عليه في مستشفى بغداد وأيضاً المدن الإسلامية الأخرى.

وفي القرن العاشر الهجري ارتفع عدد المؤلفات في الطب العربي وكذلك عدد المخطوطات حول دستور الأدوية اللازمة للمستشفيات حيث إن هذه الأدوية يضاف إليها الجديد كما يغير بعضها إلى ما هو أحسن منه أو يلغى ما يثبت ضرره أو عدم جدواه في العلاج ومثال ذلك الطبيب بدر الدين القوصوني (ت 931) وكتابه «دستور البيمارستانات» وأقرباذين ابن الدلاج المغربي أبو محمد عبد الواحد (ت 944هـ) وهو باسم «عقد الجمان فيما يلزم ولي البيمارستان» وكتاب خير الدين خضر بن محمود العطوفي (ت 948) باسم «أقرباذين العطوفي»[18].

(16) ابن أبي أصيبعة: المرجع السابق / ص 349 و371.

(17) ابن أبي أصيبعة: المرجع السابق، ص548.

(18) إحسان أغلى / أكمل الدين: فهرس مخطوطات الطب الإسلامي بتركيا ـ منظمة المؤتمر الإسلامي، 1984م.

طرق العلاج:

بعد أن يتم تشخيص المرض توضع للمريض بطاقة تحدد أنواع العلاج والأغذية والأدوية التي سيعالج بها، ويطبق ذلك بصورة دقيقة دون أي تغيير إلا بأمر الطبيب وبعد عدة زيارات للمريض.

ويعتمد علاج المريض بالدرجة الأولى على تعديل مزاجه وتصفية أخلاطه وتوازن كليات الجسم وعناصره كما توصي به نظرية أبقراط لأخلاط الجسم وهي النظرية التي عدلها جالينوس وشرحها أطباء العرب وفسروا بها كل أمراض الجسم وعلله.

وأول ما يطبق من علاج هو العلاج الطبيعي واستعمال الهواء النقي والماء بمختلف درجات حرارته على هيئة حمامات وأبخرة، وكذلك استعمال التمارين الرياضية المناسبة والدلك وتقوية عضلات الجسم، ويأتي بعد ذلك استخدام الحمية والغذاء الخاص حسبما تقتضيه حالة المريض وحسب درجة ارتباك أخلاطه وأمزجته ويُعطى المريض الغذاء والدواء المناسب له، مع تفضيل العلاج بالغذاء قبل الدواء واستعمال الدواء البسيط قبل المركب وهو خليط من النباتات والمعاجين ومواد مختلطة من عدة مواد. كما تجدي العمليات الجراحية والفصد أو التجبير أو فتح الخراجات أو استخراج الحصى وغيرها في الحالات التي تستدعي ذلك.

أمثلة لأشهر المستشفيات الإسلامية:

المستشفى العضدي ببغداد (القرن الرابع الهجري):

أنشأه عضد الدولة في عهد الخليفة العباسي الطائع بمدينة بغداد وكان يهتم اهتماماً كبيراً بالعلوم والفنون وأراد أن يكون هذا المستشفى مفخرة عمرانية وعلمية، وقد عمل به العديد من كبار ومشاهير الأطباء العرب عبر أجيال عديدة[19].

(19) محمد / ماهر عبد القادر: دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي، دار المعرفة الجامعية، 1991م. ص302.

وبعد قرنين من الزمن مر ببغداد الرحالة الأندلسي ابن جبير فأفاض في وصف هذا المستشفى وقال إنه يشبه القصر وبكل قسم منه تجري المياه من نهر دجلة وبه عدد من نافورات المياه الجميلة، وبه أقسام خاصة بالرجال وأخرى بالنساء وبه حمامات ومخازن للأدوية ومكتبة وغيرها من مرافق المستشفى.

واستمر العمل بهذا المستشفى حتى دُمر تماماً خلال الغزو المغولي وسقوط بغداد سنة 1258م.

المستشفى النوري بدمشق (القرن السادس الهجري):

بناه الملك العادل نور الدين حوالي سنة 543هـ بمدينة دمشق قرب الجامع الأموي، وهو أيضاً من المواقع التي زارها ابن جبير سنة 1184م. خلال رحلاته ووصفه بأدق وصف لجميع مرافقه وأقسامه وقال عنه: إنه من أعظم مفاخر الإسلام، ويضيف ابن جبير إن مدير المستشفى كان يحتفظ بسجل يدون فيه أسماء المرضى والمصروف على الطعام والدواء وبقية اللوازم.

وقد عمل بهذا المستشفى عدد من كبار الأطباء كما تخرج في مدرسته الطبية نوابع الطب العربي من أمثال ابن النفيس وابن أصيبعة وغيرهم.

وخلال فترة الاحتلال الفرنسي تحول المبنى إلى مدرسة طبية ثم إلى متحف لتاريخ الطب[20].

المستشفى الكبير المنصوري بالقاهرة (القرن السابع الهجري):

أمر ببنائه الملك المنصور بن قلاوون سنة 1283م. وقد جعله لعلاج كل المرضى دون تمييز بينهم وأوقف عليه العديد من المواقع ذات الدخل للصرف عليه. والتحق للعمل بهذا المسشتفى كبار الأطباء والجراحين والكحَّالين في عصره، كما زوده بكل ما يحتاجه من آلات ومعدات وأدوية.

وكان المرضى في دور النقاهة يجلسون في قاعات خاصة تعزف بها

---

(20) حمارنه / سامي خلف: تطور المستشفيات في الإسلام ـ مجلة تاريخ الطب (بالإنجليزية) ص: 372.

موسيقا للترفيه عليهم وتسليته وتخفيف آلامهم.

وبعد أربعين سنة من إنشائه زاره الرحالة المغربي الشهير ابن بطوطة وسجّل إعجابه بعظمة المبنى وصلاح حُسن إدارته ورعاية المسؤولين عليه وقال إن هناك جراية ومكافأة من قبل الحاكم للعاملين وللمرضى بعد شفائهم وخروجهم من المستشفى.

وقد بلغ أرقى ما وصلت إليه أحوال المستشفيات خلال عصور النهضة العربية الإسلامية وبقي العمل به حتى مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر حيث وصفه المؤرخون الفرنسيون وأعجبوا بزخارفه الشرقية وعمارته وأقسامه واستمر العمل به كمستشفى للعيون إلى أوائل هذا القرن.



الأستاذ: علي جنيش

ينطوي هذا المؤلف على الأبواب الثلاثة الآتية:

الباب الأول: الشرق

أولاً ـ: معلومات عامة ـ بداية مؤسسة الفرسان

ثانياً ـ: فلسطين

ثالثاً ـ: القصة الأولى ـ حصار صور ـ الدفاع عن مرغت ـ فقد عكّا

الباب الثاني: رودس

ـ **فرسان رودس:** أخبار وصور

ـ **القصة الأولى:** الفارس غُوزُون.

ـ **القصة الثانية:** المرشد الكبير برودس: جان دولاستيك

- **القصة الثالثة**: بيار دوبسون والحصار الكبير المضروب على رودس في عهد السلطان محمد الثاني.

- **القصة الرابعة**: 1 ـ عادات رودسية ـ أعمال قرصنة مارسها الفرسان

2 ـ السفينة «مغربان» ـ القائد دوغاستينوه

3 ـ دامرال وفيلبيه دوليل دادام ـ معركة إياتزو

- **القصة الخامسة**: سليمان القانوني وفيلبيه دوليل دادام ـ فقدان رودس

الباب الثالث: مالطا

- **القصة الأولى**: الاستقرار بمالطا ـ محاولة اقتحام موذون ـ اليونانيون والأتراك

- **القصة الثانية**: بعض القوافل ـ سيمئوني ـ بوتيدجيلا ـ استروتزي ـ روميغاس ـ جان دولا فاليت ـ المرتدون.

- **القصة الثالثة**: الجزائر ـ فيلغانيون ـ بونس دوسافينياك.

- **القصة الرابعة**: المنستير

- **القصة الخامسة**: إفريقيا ـ طرغت ـ المرشد الأكبر لاسانغل

- **القصة السادسة**: المرشد الأكبر أوميد ـ تخريب غوتزو ـ فقدان طرابلس الغرب

- **القصة السابعة**: زوارة: جهود سلاح الفرسان في سبيل إنقاذ أفراده المنهمكين في القتال.

- **القصة الثامنة والأخيرة**: الحصار العظيم المضروب على مالطا.

1 ـ الفارس دولافاليت

2 ـ اللغات الفرنسية في مالطا

3 ـ الاستعدادات ـ الهجوم ـ الفارس دولاريفيار

4 ـ حصن القديس أولم ـ التضحية

5 ـ الحصار الثاني ـ حصن القديس ميكال ـ البرج ـ بطء دون غارثيا.

6 ـ المرشد الأكبر.

7 ـ الخلاص.

هذا ومما جاء في الخاتمة ما يلي:

«إن المشهد الذي كانت عليه مالطا بعد رفع الحصار عنها كان عظيماً ـ وفي ذات الوقت ـ مؤلماً فلم يَرَ المرء سوى أناس ذوي وجوه شاحبة ممزقي الثياب يبحث أحدهم عن الآخر يتعانقون فرحين بنجاتهم من الموت على الخرائب والأطلال التي ما زال ينبعث منها دخان الحرائق. كانت المنازل مدمرة رأساً على عقب. من بين ركام أنقاضها المفجع يرى المرء جثثاً ناتئة نتيجة دفنها على عجل كما يرى أحياناً أطرافاً بشرية ممزقة متناثرة.

والعيون التي ظلت جافة طوال مدة الوقوف أمام هذا المشهد المأسوي سرعان ما تفيض بدموع الحزن والمرارة. إن زفرات الموتى كانت ترددها الجدران شبه المتداعية. فكل هذا الجزء من الجزيرة لم يعدو كونه مقبرة».

قام المرشد الأكبر بإحصاء الخسائر: نحو ثلاثمائة فارس من أصل أربعمائة وخمسين على أقل تقدير، وأكثر من ثمانية آلاف وخمسمائة جندي ومدني (من ضمنهم ما لا يقل عن ثلاثمائة امرأة ومائة وسبعين فتى تفوق أعمارهم خمس عشر سنة كانوا متطوعين للقتال) لقوا جميعاً حُتوفهم.

أما بالنسبة للأتراك فتمثلت خسائرهم في فقد أكثر من خمسة وثلاثين ألف رجل، ويرفع المؤرخون (الذين أخذوا بالحسبان أعوانهم المتطوعين أو المكرهين من رواد وأسرى ومحكوم عليهم بالأشغال الشاقة وغيرهم ـ) هذا الرقم إلى حوالي مائة ألف.

وقد انخفض عدد الإنكشاريين بمقدار سبعة أو ثمانية وانخفض عدد البايالار بمقدار الثلثين، ومن صفوف الجنود خمسة عشر الألف المستقدمين مرات شتى من سواحل إفريقيا لم يرجع إلا أقل من ألف وخمسمائة رجل.

هذا وعلى قمة جبل شيب الراس سرعان ما وضع المرشد الأكبر لافاليت مخططاً لمدينة جديدة أمر بإنشائها تحت رعايته وأطلق عليها اسم مدينة فاليت. ولما انتشرت في وقت لاحق يميناً وشمالاً خلف المرسىٰ وصارت مدينة واسعة يطوقها سياج من القلاع الحصينة، شكلت العاصمة مالطا على الفور واحداً من أهم المواقع الاستراتيجية الدولية.

ما برح لدينا حقبة مائتين وثلاثين عاماً من الأمجاد تستحق السرد، غير أن المجال لا يسمح بتناولها فتنتوقف عند هذا الحد.

هذا ومن جراء تقلب السياسية المسيحية القديمة لم تعد مالطا تنتسب لمؤسسة القديس يوحنا التي لم يعد لها ـ هي الأخرى ـ نشاط ورغم العناية الروحية التي يوليها إياها الكرسي المقدس لم تترك هذه المؤسسة الكاثوليكية المجيدة تسقط ويؤول نجمها إلى الأفول. ولكن حتى في عهد إنكلترا الجاحدة المتكبرة القاسية ما انفكت مدينة المرشدين الكبراء تسمى فاليتا. ويُري الموظفون الإنكليز بكل احترام السائح تلك المواقع التي خلدتها بسالة المقاتلين المجاهدين في سبيل الدين. والمالطيون أنفُسهم بتناقلهم أباً عن جدٍّ روايات الأمجاد السابقة والإدارة الأخوية التي قامت بالجزيرة تحت مؤسسة مستشفى القديس يوحنا ـ قد بقوا كاثوليكيين يتقدون حماساً.

وإذ يذكرون أن المؤسسة كانت ـ فوق كل شيء ـ فرنسية وأن الفرنسيين هم الذين رفعوها إلى قمة مجدها وازدهارها، فإنهم يحبون إقامة الدليل على تفضيلهم لفرنسا حين يجيئون بالآلاف لاجئين تحت رايتها بمدننا في القطرين الجزائري والتونسي. ومن المعلوم بأي حماس استقبلوا ـ منذ بضع سنين ـ الكردينال الشهير لافيجيري الذي عين رئيساً لأساقفة إفريقيا وبالتالي رئيس أسقفية مالطا.

لقد قمنا مراراً وتكراراً بالتنويه عرضاً بالدور الذي كان على فرسان مالطا أداؤه خلال قرنين من الزمن سواء في التصدي المباشر للأتراك والمغاربة، أم ضمن جيوش الدول المسيحية فقلنا: بأي إكليل من الشرف زين أبناء المستشفى الدولة الفرنسية عندما دخلت ـ بداية مع ريشليو ثم مع كولبير ـ حقبة الحروب البحرية العصرية الكبيرة.

إن نكران الجميل حالياً إزاء كل ما يشرف الماضي ـ وهو الثمرة المفجعة لجراثيم الكبرياء والكراهية التي زرعتها الثورة ـ قد أدى إلى أن يُمنع في مدارسنا وكليّاتنا وكتبنا ومحادثاتنا ذكر هذه النماذج النبيلة التي يحيا فيها شرف الأجيال الفرنسية وإيمانها.

لتستطيع أقلام أكثر أهلية وأقل عجلة من قلمنا يوماً أن تسلط عليها الأضواء مجدداً قبل أن يسدل ستار الظلمات رويداً رويداً على أوروبا الهرمة فتغشي جميع الأبصار وتميت الضمائر!.

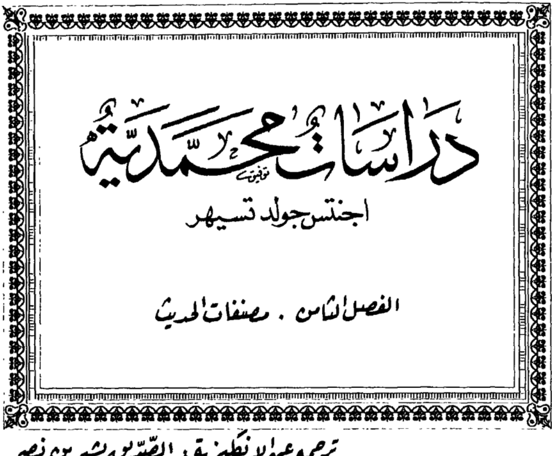
لتتمكن أنت أيها القارىء الشاب المجهول في يوم من الأيام من الشعور بفؤادك يخفق وبدمك الفرنسي القديم يفور بنبالة عند التفكير فيما استطاع إنجازه ـ متدرعين بإيمان لا يقهر ومسلحين بشجاعتهم الغالية ـ الأسلاف العظام لأجل هذا الوطن الفرنسي هذا الوطن الكاثوليكي الذي يسعى بعض الفرنسيين المنحلين والاستغلاليين ذوي النزعة العالمية إلى إنسائك إياه لكيلا يعطوك عنه، سوى صور مشوهة مضللة باطلة كاذبة كلها شتائم للعلم والحق والتاريخ.

ولكن من العبث أن يحاولوا أن يخمدوا فينا صيحة الدم القديم وأن يطفئوا حمية التضحية ويغمروها بالصوت اللاذع، صوت المصالح المخزية والغرور الدّنيء.

وما دام في فرنسا شباب مؤمن ـ وإن كان قلة قليلة ـ سيظل ثمة أمل كبير في انبعاث المسيحية وفي استئناف زحف بلدان الصليبيين وأقطار الرهبان الفرسان وأمصار المبشرين تحت رعاية العذراء وتحت الشعار الذي رفعه الدبلوماسي بونغار قديماً «أنجز الله مشيئته على أيدي الفرنسيين!!!».

نصوص مترجمة





ترجمه عن الإنكليزية : الصدّيق بشير بن نصر
مراجعة : د. محمد بن الحاج

- 1 -

على الرغم من المكانة الظاهرة التي تشغلها بواعث الحياة الدينية في الأمة الإسلامية ، فإن العناصر الدينية ليست هي التي تحدّد مجال الأدب في الطور الأول لنشأة الدولة الإسلامية .

وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبي للإسلام أثراً لتراث دينيّ ، بل هناك تراثٌ دنيويّ .

(●) تنبيه :

اعلم أن جميع ما يرد في هذه الهوامش هو من وضع جولدتسيهر أمّا ما يرد من كلام موضوع بين حاصرتين هكذا [. . . . .] فهو من وضع مترجم الكتاب إلى الإنجليزية وهو الأستاذ S.M. Stern وأمّا الكلام المحصور بين قوسين ومسبوق بنجمة هكذا *(. . . .) فهو من وضعي أنا مترجم النص إلى العربية .

ولم تظهر بواكير التراث الديني (أيّ المصنّفات الدينية) إلاّ في القرن الثاني الهجري فقط.

وفي تلك الغضون حققت البذور الأولى لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع الدينيّ المكبوت غلبةً لا ريبَ فيها.

ولقد وُجِدَت أسبابُ هذه الظاهرة في اتجاهاتٍ مختلفة للنزعات العقلية في العصر الأموي من جهة، وفي العصر العباسيّ من جهةٍ أخرى.

والظواهرُ نفسُها التي تحدِّد مغزى الحياة الاجتماعية والسياسية العليا، توضح كذلك التغيّر في الأعمال الأدبية.

والحكم الأمويّ بسبب روحه الدنيوية كان أكثرَ قدرةً على التأثير في تقدم الأدب الدنيوي (أي التآليف غير الدينية).

وليس الاحتمال بعيداً أن يكون جمعُ الشعر الجاهلي قد بدأ تحت تأثير الخلفاء الأمويين[1].

وقد حظيت المعرفة التاريخية في المقام الأول بالتشجيع والتأييد أثناء المرحلة الأولى للأدب في الإسلام.

ومن الضروري أن نتذكر ما أورده مؤرخو الأدب المسلمون عن آثار عبيد بن شريه. لقد اهتمّ هذا الرجل في كتاباته ـ وهو من جنوب الجزيرة العربية ـ كثيراً بأساطير الإنجيل وقصصه[2]، غير أن هذا يقع عند المسلمين في صنف

---

(1) أحمد بن أبي طاهر (ت 280هـ) عند Rosen, Zapiski من جمعية سانت بطرسبورغ للآثار، 3، ص268. قارن: الفهرست للنديم ص 91، وكذلك المواد التي قام بجمعها فلهاوزن بخصوص تدوين الشعر الجاهلي، Reste arab. Heidenthums ص 201، ملاحظة رقم 2 تتضمن بعض المعلومات

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 94، 169، والمقاطع التي تُعْزَى إلى ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 283 حيث يذكر آثاراً لعالم بالأنساب من جنوب الجزيرة العربية (ينطق في المخطوط عبَيد بضم العين) خبراً عن عُمَر لقمان مشيراً بوضوح إلى أن هذه القصص لا إسناد لها.

ويستشهد أبو حنيفة الدينوري ص 15 بخبر عن صلة النمرود بيعرب بن قحطان وكذا يفسِّر أبو الفرج في كتابه الأغاني ج 21 ص 191 حادثةً تاريخية بِمثلٍ عربي قديم.

التاريخ أو الأوائل، وليس في دائرة الأدب الديني الإسلامي على وجه الخصوص.

وجميع المعلومات المتصلة بحياة النبيّ هي وحدها التي تمثل حلقة الوصل بين هذا الضرب من التأليف والاهتمامات الدينية الصادقة.

إن طبيعة هذا الأدب (أي التصنيف) المتصاعد في القرن الأول يمكن استنباطها من اختلافها الملحوظ مع الميول الأدبية للحقبة التي أعقبتها.

وثمة رواية توضّح هذا الاختلاف جاء فيها أنّ لمحمد بن إسحاق (ت150هـ) فضيلة صَرْفِ الخلفاء عن الاشتغال بكتبٍ ليست بذاتِ قيمة، مُحَوِّلاً أنظارهم إلى مغازي النبيّ ودعوته وبدء الخلق[3]. وبقدر ما تنبني هذه الملاحظة على معرفة الملابسات (الظروف) الأدبية الواقعيّة (الفعليّة)، فقد تفترض غلبة الأدب الدنيويّ قبل أن يتخلل الأدبُ وجهاتِ النظر الدينيّة[4].

ويبدو أن المأثورات (الأمثال)، التي كانت وفقاً للوجدان العربيّ القديم، قد نالت حظها من العناية أيضاً.

والحكم المذكورة في الصحف ـ التي يذكر فقهاء اللغة أنّ لها اسماً خاصاً وهو «المجلّة»[5] ـ يبدو أنها كانت مجاميع فردية فقط، ولم يقصد بها عامة الناس.

---

(3) أبو أحمد بن عدي في مقدمة وستنفلد لابن هشام ص 8.

(4) قارن بـ: مقالة شبرنجر عن طبعة ڤون كريمر للواقدي المنشورة بمجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASB) ص 213 لسنة 1856.

(*) (رجعتُ إلى مقالة شبرنجر المذكورة في الصفحة المشار إليها فوجدتها تتحدث عن بواكير التدوين مشيرةً إلى كتاب في السيرة للزهري استشهد به السهيلي، كما يقول إنه اطلع على كتاب لابن المنجمّ يروي فيه عن رجل يدعى عبد الله الإنجيلي وهو ابن أخ عبد الله بن سلام، يهودي أسلم).

(5) البغدادي: خزانة الأدب 3 / 3 تحقيق عبد السلام هارون.

(*) (جاء في خزانة الأدب من قصيدة للنابغة: مجلتهم ذات الإله ودينهم: قويم فما يرجون غير العواقب قال صاحب الخزانة: المجلة: الكتاب، وأراد به الإنجيل، لأنهم كانوا نصارى) والمجلة عنوان لمجموع من الأمثال، وضعها أبو عُبَيد (وهو نفسه يروي عن كتب الحكمة. الميداني: مجمع الأمثال 1 / 329 المقطع قبل الأخير) =

وثمة نماذج عديدة من المعلومات تمدّنا ببعض الأفكار عن هذه الملاحظات المكتوبة عن الحكمة.

ويستشهد معقل بن خويلد، وهو شاعر هُذَلي من العصر الجاهلي بثلاثِ حكم في خاتمةِ قصيدةٍ له مطلعها:

كما قال مُملِي الكتاب ... في الرق إذ خطّه الكاتبُ[6]

وهذا دليل «مُهِمٌّ» عَلَى أنَّ الحكمة ذُكرت منذ زمنٍ موغلٍ في القدم. وروى عمران بن حصين مرةً عن النبي قوله: «الحَيَاءُ لاَ يَأْتِي إِلاّ بِخَيْرٍ». وعن ذلك يقول بُشَير بن كعب: «مكتوبٌ في الحكمة إنّ مِن الحياء وقاراً، وإنّ من الحياء سكينة»، فقال له عمران: «أحدثك عن رسول الله وتحدّثني عن صحيفتك»[7].

وقد سمع معاوية بن أبي سفيان جواباً ذكياً مِن عديّ بن حاتم، فقال لحاجبه حبيب بن مسلمة الفهري (ت42هـ): «دَوِّن هذا في كتابك فإنه حكمة»[8]. والأقوال الحكيمة في الشعر القديم تُعَدُّ حكمةً[9].

= قارن بـ: Fränkel, Aram. Fremd., p. 247, note [تُقرأ أبو عُبَيدة بضم العين، قان بـ: R. Sellheim.

في = Die Classische - arabischen Sprichworter Sammlungen, pp. 69 - 70]

(6) أشعار الهذليين 56.

(7) البخاري (كتاب الأدب، باب الحياء) * (وراوية بُشَير بضم الباء لا بفتحها)

(8) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3 / 114، المسعودي: مروج الذهب 5 / 18 الطبعة الأوروبية

(9) الأصفهاني: الأغاني 11/135. يروي الأصمعي بيتاً من الشعر عن سويد بن كاهل جاء فيه أن العرب: تَعُدّها من حِكمها. المصدر السابق ص 171 وأيضاً ورد في المصدر السابق ص 44 بيت للأفوه جاء فيه: من حكمة العرب وآدابها.

(*) (جاء في الأغاني في ترجمة سويد بن كاهل: «... حدثنا أبو نصر صاحب الأصمعي أنه قرأ شعر سويد بن أبي كاهل على الأصمعي، فلما قرأ قصيدته:

بسطت رابعة الحبل لنا ... فوصلنا الحبل منها ما اتسع

فضّلها الأصمعي وقال: كانت العربُ تفضّلها وتقدّمها وتعدّها مِن حكمها..» كما جاء في ترجمة الأفوه الأودي في المصدر نفسه: «... وكانوا يصدرون عن رأيه، والعربُ تَعُدُّه مِن حكمائها وتُعَدّ كلمته:

معاشرٌ ما بنوا مجداً لقومهمُ ... وإن بَنى غيرهُم ما أفسدوا عادوا

من حكمة العرب وآدابها..).

ومن ذلك القول المنسوب إلى النبي: «إنّ من الشعر لحكمة» والحكمةُ موجودةٌ في الشعر[10]، ولعلّنا نستطيع أن نَضُمَّ إلى هذه الروايات كتاب بني تميم (وقد أتينا على ذكره في مناسبة أخرى[11]) الذي تستقي ينه أقوال الحكماء، ما لم ننظر إلى هذا الكتاب على أنه ديوان شعر تميم. فالتميميون معروفون بحكمتهم، ومنهم الأحنف بن قيس المعروف بالحكمة والحلم، وقد رُوِيت عنه حِكَمٌ كثيرة[12]، وإلى هذه القبيلة (تميم) ينتسب أكثم بن صيفي الذي كان أحدَ مقدَّمي حكماءِ العرب، وله كلام كثير في الحكمة[13] أشاعها المفكرون الأحرار لتكون منافسة للقرآن في فَترةٍ متأخِّرة مِن القرن الثالث[14] سالكين الطريق نفسه

(10) المسعودي: مروج الذهب 4/ 169 الطبعة الأوروبية
الأصفهاني: الأغاني 21 / 49 وفيه: لحكما، بضم الحاء، ولعلها لِحكماً، بكسر الحاء. قارن كذلك بالأغاني 11/ 80

(11) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG 32/ 355 قارن بالحكم الواردة هنالك (التي اختارها سيف الدولة. انظر الثعالبي: يتمية الدهر 1/ 30) ومن العصر الجاهلي:
يقول زهير:
نقلاً عن الدميري في حياة الحيوان 1 / 208 (مادة التيس) عن شاعر مجهول: تيسٌ مُعَارٌ.
ويفتخر شداد العبسيّ بجواده فيقول:
لا ترود ولا تعار. الأغاني: 16 / 32

(*) (جاء في الأغاني في الموضع المشار إليه: وقال في ذلك شداد بن معاوية العبسي:
فمن يَكُ سائلاً عَنّي فَإنّي وجروة لا نرود ولا تُعَار

(12) الحصري 2 / 261 الميداني: مجمع الأمثال 2 / 227 حول المثل العربي: بِن حُسْنٍ... إلخ

(*) (أحسبه يريد بالحصري إبراهيم بن علي القيرواني في كتابه زهر الآداب وثمر الألباب، وفيه من حكم الأحنف بن قيس قوله: الكرم منع الحرم، وما أقرب النقمة من أهل البغي، لا خيرَ في لذّةٍ تُعْقِبُ ندماً، لم يهلك من اقتصد ولم يفتقر من زهد، ربّ هزلٍ قد عاد جداً..

(13) ابن دريد 127: «له كلامٌ كثيرٌ في الحكمة»

(*) (جاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد ص 207 بتحقيق عبد السلام هارون: أكثم بن صيفي من حكماء العرب في الجاهلية... وله كلام كثير في الحكمة..»

(14) ابن الجوزي في استدراكاته على ابن خلكان، طبعة وستنفلد ص 5 أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 184 [قارن ببحث هـ. ريتر المنشور بمجلة الإسلام الألمانية، عدد 19 (سنة 1930) ص 4 وبحث ب. كراوس المنشور بمجلة الدراسات الشرقية RSO العدد رقم 14 سنة 1934 ص 119]
ابن الراوندي، وهو ابن ليهودي أسلم، وقد وضع كتاباً بعنوان «الدامغ للقرآن» (انظر الحواشي والذيول).

الذي سلكه المعاصرون لمحمد في معارضة القرآن بحكم العرب القديمة أو بكونها مساويةً له على الأقل كما ذكر المؤرخون المسلمون[15].

وربما يمكن عدّ كتاب (الآثار) الذي قام على جمعه الخليفةُ المنصور ـ كما ذكر الجاحظ ـ آخر مرحلة من مراحل أدب المأثورات، مع ملاحظة أن هذا الكتاب كان يدور بين أيدي الورّاقين[16]: ومعروفاً عندهم.

وقد دُوِّنت الخرافاتُ التي حِيكت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، وَرُبِطت بالسيرة النبوية، وقُرِئت بلهفة في قصور الخلفاء.

وقد جاء في خبرٍ عن الزهريّ أنّ الخليفة عبد الملك رأى كتاباً من كتب المغازي في يدِ ولدٍ من أولاده، فقام بحرقه، ونَصَحَ ولده بقراءة القرآن والالتفاتِ إلى السنّة[17]. وعلى الرغم من أنّ هذا الخبر يحمل في وضوح سمةَ تلك الدوائر التي تستنكر المغازي غير الموثّقة خدمةً للأحاديث الصحيحةَ[18]،

(*) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت 298هـ) فيلسوف مجاهر بالإلحاد. قال عنه ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة. له كتابه المذكور (الدامغ للقرآن) و(التاج)، و(الزمردة) وكتب أخرى. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي 1 / 267).

(15) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1 / 1208 طبعة دي خويه.
اليعقوبي: التاريخ 2 / 37 دار بيروت للنشر (قارن: شبرنجر 1 / 94).
سويد بن الصامت ومجلة لقمان. وقد فسّر ابن هشام ص 285 مجلة لقمان بحكمة لقمان.

(*) رجاء في الطبري: فتصدى له رسول الله ـ أي لسويد ـ لما سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام. فقال له سويد: فلعلَّ الذي معك مثل الذي معي. فقال له رسول الله ﷺ: «وما الذي معك؟» قال: مجلة لقمان، يعني حكمة لقمان).

(16) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 367 طبعة عبد السلام هارون.

(17) البلاذري: أنساب الأشراف ص 172.

(18) ينسب إلى الإمام أحمد قوله: ثلاثة لا أصل لهن: التفسير (ما لم يكن بالحديث) والملاحم والمغازي. انظر الإتقان للسيوطي 2 / 179 ويراد بالتفسير عند المتقدمين القول بالهوى. يقول الدارمي في سننه (باب ما يتقى من تفسير حديث النبي): «ليتقى من تفسير حديث رسول الله ﷺ كما يتقى من تفسير القرآن» وبهذا الكلام استقر في أذهان الناس أن تفسير القرآن بالهوى على طريقة مقاتل بن سليمان (ت 160هـ) في تفسيره، أمرٌ منكر. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2 / 111 الطبعة المنيرية. وكذلك السيوطي في الإتقان 2/ 224 [قارن، جولدتسيهر Richtungen, P.55، وحول نقد نتائج الكتاب أنظر دارسة H. Birkeland تحت =

مع هذا فلا يبدو هنالك ما يمنع مِن وجود مثل هذا الضرب مِن التآليف في عهودٍ مبكِّرة.

وحتى من بين أولئك الناس الذين تحكّمت فيهم مطالب الحياة الدينيّة ظهرت نتائج لم يتقبلها الأجيال اللاحقة بوصفها تجليات صحيحة للروح الدينية.

ولو علمنا مبلغ الاعتراضات التي وجهها المتكلمون في العصر العباسيّ للتفاسير القديمة[19]، لبَدَت لنا فكرة التحكم والميل، وهي تجري معاكسة للروح الدينية التي كان من الواجب أن تغلب على تفسير القرآن. ومن جهةٍ أخرى، فإن وضع القرآن في صف يستوي فيه مع أشياء تعدّ أجنبيةً على الاتجاهات الدينية، يبدو أمراً غامضاً جداً. كما تغلبت هذه النزعة التحكميّة أيضاً على بواكير كتب المغازي، التي ربما وجدت فقط لغرض مجابهة نشر الخرافات الشعبية عن الفتوحات وهذه الخرافات تتناقض مع الروايات التاريخية التي أسست على حَدِّ زعمهم على أحاديث أكثر صحة.

وهذا يعني مع ظهور النزعة الدينية وهيمنتها الدفع بما سلف ذكره بعيداً عن الأنظار.

وهذا عامر بن شراحيل (المتوفى في العقد الأول من القرن الثاني الهجري). انشغل بالفعل في القرن الأول بأخبار المغازي، وقد أشار مالك بن

= عنوان: المعارضة الإسلامية القديمة لتفسير القرآن. طبعة أوسلو، 1955 «Old Muslim, 1955 Opposition against, Interpretation of the Koran» Oslo, 1955.

(*) (عبارة «ما لم يكن بالحديث» زيادة من جولد تسيهر وليست من كلام الإمام أحمد. ومعنى كلام أحمد بن حنبل: ثلاثة لا أصل لها أي لا إسناد لها، لأن الغالب عليها المراسيل وإلى ذلك ذهب أغلب المحققين مثل ابن تيمية في مقدمة في أصول التفسير من 59 بتحقيق عدنان زرزور، منشورات مؤسسة الرسالة، ط2 سنة 1972. ومثل السيوطي في الإتقان 2/ 178 حيث قال: «قال المحققون من أصحابه مراده أنّ الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة» وكتاب جولدتسيهر الذي أحال عليه سترن مترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية هو مذاهب التفسير الإسلامي وقد ترجمة د. عبد الحليم النجار، والموضع المشار إليه فيه ص 75 ـ 78)

(19) انظر الملاحظة السابقة.

أنس إلى مغازي موسى بن عقبة المدني (ت141هـ)[20] على أنها أصح المغازي[21].

ومع نشأة علم الحديث فقط ـ وهو مجال بحثنا في هذا الفصل ـ طُبِّق منهجٌ نقدي مماثل لذلك الذي استخدم في نقد الحديث عموماً (وذلك لنقد الأخبار التاريخية الأخرى)، وهي قبل ذلك نشأت في صورةٍ شعبية مستقلة عن مذاهب المتكلمين الذين لم يُبدوا ثقةً كبيرةً فيها. ولمّا كان علماً دينياً اكتسبَ نفوذه تحت حكم العباسيين، انصرف علماء الكلام بعيداً عن المعرفة التي يتضمنها هذا التراث بوصفه ضرباً من ضروب اللهو الدنيوي غير المجدي.

وقد ظهر هذا الموقف جزئياً في روايات تتصل بالمؤلفات القديمة التي سقنا بعض الأمثلة منها قبل قليل.

ومن جهة أخرى، ظهرت كذلك آراءٌ كلامية في العصر العباسيّ في صورة نوادر تحكي عن تلك الفترات الزمنية، وحسبنا ها هنا أن نستشهد بواحدة منها:

كان أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة مولَعاً بالمغازي والتفسير وأيام العرب[22]، حتى دفعه ولعه ذلك إلى التغيّب عن بعض دروس شيخه. وذات يوم، وبعد انقطاع دام عدة أيام عن الدرس، سأله شيخه: «ألا أخبرتني من حاملُ راية جالوت؟» فأجابه أبو يوسف وكان مستعداً للجواب: «أنت إمام، وإذا لم

---

(20) وقد ورد ذكرها في صحيح البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق) عند الكلام عن تاريخ هذه الغزوة مخالفاً فيه موسى بن عقبة بن إسحاق. لاحظ أنّ مغازي موسى بن عقبة لا تزال واسعة الانتشار حتى نهاية القرن التاسع انظر، أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء لأول ورقة 142 أ. قارن أيضاً بما عند ألفرت Ahlwardt: فهرست مكتبة برلين 2 / 248 رقم 1554 [نشرة المستشرق سخاو 1904].

(*) (جاء في صحيح البخاري في الموضع المشار إليه: باب غزوة بني المصطلق: قال ابن إسحاق: وذلك سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع).

(21) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 63 بتحقيق علي محمد عمر منشورات مكتبة وهبة.

(*) (ورد في طبقات الحفاظ في ترجمة موسى بن عقبة: «كان مالك إذا سئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسى بن عقبة، فإنها أصح المغازي).

(22) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 508

تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع الناس: أي غزوةٍ سبقت الأخرى: غزوة بدر أم غزوة أحد؟ ولن تعرف الجواب، وتلك أيسر مسألة في التاريخ»[23] وهذه الحكاية تبيِّن مبلغ استخفاف كبار الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعية.

ولم يلبث أن أقبل زمن الفقهاء. وفي ظل الحكام الذين تلفّعوا برداء النبي ازدهرت دقائق التشريعات الفقهية، فضلاً عن المصنفات غير الدينية التي كان من اليسير عليها أن تؤكد ذاتها في شكلٍ يتفق مع رغبات الذوق الفقهي. ولولا أن المقام لا يحتمل لذكرنا هنا أيضاً التراث المترجم الذي خلّفه ـ وعلى نحوٍ كبيرٍ ـ غيرُ المسلمين.

(ومسألة التكيّف مع الذوق الفقهي) تفسر الكثير من الغرائب التي وردت في كتب التاريخ في تلك الأيام: وهي أمر لم ينجُ منه إلاّ نخبة قليلة من المفكرين المبدعين (من رؤوس المعتزلة).

وفي هذا الزمن أيضاً أصبح الحديث ضرباً من ضروب التأليف، وهو في حَدِّ ذاته نتاج نموذجي للروح الدينية التي سادت في تلك الحقبة. وإنه لمن الخطأ الظن أن جمع الحديث هو نقطة انطلاق التأليف الفقهيّ، وأن الكتب الفقهية والمختصرات قد نشأت فقط عن دراسةٍ عملية وتطبيق عمليّ لتلك المصادر.

---

(23) الدميري: حياة الحيوان 1 / 178 طبعة الحلبي (مادة: البغل) نقلاً عن تاريخ بغداد [القصّة المذكورة غير موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلاً في تاريخ بغداد كله].

(*) (جاء في حياة الحيوان:

«وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضى يوماً ليسمع المغازي، وأخلّ بمجلس أبي حنيفة أياماً، فلما أتاه. قال له: يا أبا يوسف مَن كان صاحبَ راية جالوت؟ فقال له أبو يوسف: إنّك إمام، وإن لم تُمسِك عن هذا، سألتك على رؤوس الناس: أيما كان أوّل: وقعة بدر أو أُحد. فإنّك لا تدري ذلك وهي أهون مسائل التاريخ. فأمْسَكَ عنه.» وها نحن نرى أن الدميري لم يَعْزُ أصلاً هذه الحكاية إلى الخطيب في تاريخه، ولكنه نسب الخبر الذي قبل هذه الحكاية إلى البغدادي، والفرق كبير، ومن هنا جاء الوهم أو التعمد!)

إن حقائق التاريخ الأدبي تكشِف أن هذا الأدب (أو الضرب من التصنيف) قد نشأ وتطور في طريق معاكس. فالتأليف في مجال الفقه، وهو ما يمثل نتاج التفكير الشمولي، يتقدم من حيث التسلسل التاريخي على التصنيف في الحديث. فهذه آثار أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، وآثار الشافعي، وكثير من الأجزاء المفردة المصنفة في الفقه وهي ما يعجّ بها كتاب الفهرست، وهي جميعها كتب فقه حقيقية، تتقدّم في الزمان على كتب الحديث.

وهذه الكتب تبين بشكل جليّ أنها لم تكتب في زمن يمكن أن تستنبِطَ فيه نتائج محددة من مبادئ ثابتة، وهي توضح بشكل متواصل حالة الاضطراب التي تظهر في خطى المبتدئين، كما تكشف من حينٍ إلى آخر الاختلافات في الرأي داخل المدرسة الواحدة.

إن مؤلّفي تلك التصانيف الفقهية لم ينجذبوا بَعْدُ نحو المادة الحديثية المجمّعة التي كانت في متناول اليد، لكن فعل ذلك طلابُ الفقه في القرنين الثالث والرابع مع إصرارهم على الأحاديث المفردة المتلقاة في كلِّ حالةٍ على حِدة، إمّا من مصادر شفهية، أو من الصحف الموجودة.

- 2 -

لقد هيمنت - ولزمنٍ طويل جملة من التصورات الغريبة - على بداية تصنيف الحديث، وكثير من هذه التخمينات التي لا أساس لها من الصحة عن أصل تصنيف الحديث، والتي شاعت في فترة زمنية مبكِّرة، قد تجوهلت بحق، واستعيض عنها بمعرفة أفضل، معرفة اكتسبت مكانةً مرموقة بين جمهور أكبر. ولعلَّ ذكرَ واحدةٍ من هذه الغرائب أمرٌ مفيدٌ ما لم يكن ثمة داعٍ آخر غير بيان التقدم الذي أحرزه العلماء في غضون العقود القليلة الأخيرة. ففي عام 1848م وصف مستشرق فرنسيّ، وهو جولي ديڤيد مؤرخ بلاد الشام، عملية تطور الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأموي معاوية - وإن كنا لا نعلم مصدره في ذلك - شارحاً حالة الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسس الأسرة الأموية وضع حدّ لتنامي السنة التي تزايدت وتعاظمت حتى بلغ وزن الصحف التي دُوِّن عليها الحديث حِمْلَ مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلى دمشق مائتين من

الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستةً هم أحكمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل من أحلام جيلين، ولم يلبث هؤلاء أن شرعوا في هذا العمل بضمير حيّ، فنبذوا ذلك القدر الهائل، ولم يُبْقُوا إلاّ قدراً يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلى نهر بَرَدى»[24]. والمفهوم الساذج لكيفية جمع الحديث، وفي أيّ زمانٍ تمّ ذلك، ينسجم تماماً مع الرأي القائل بأن السنة من حيث الأصل التاريخي للكلمة ومن حيث طبيعتها ما هي إلاّ نسخة مطابقة للمشنا اليهودية Mishnah [25]، أو هي محاكاة لها، وهو رأيٌ ساد فيما مضى، وما يزال يتردد حتى يومنا هذا.

وهذه الخرافة مأخوذة وبلا جدال من مصدرٍ إسلامي، على الرغم من أن الكتاب المسلمين لم يستبعدوا إمكان أن يُبْدي مؤسس الدولة الأموية الذي لا يؤمن كثيراً بالسنة، اهتماماً خاصاً بالحديث[26]. وليس ثمة أثر لذلك المجلس في دمشق، ولا أثر لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركام القديم الزائد من الأحاديث.

وأقدم خبر بلغنا عن جمع الحديث من المؤلفين المسلمين يعود إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) الذي يحكى أنه روى عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خِفْتُ دروسَ العلم وذهاب العلماء»[27].

---

(24) الشام الحديث، باريس 1884 ص 104ب Syrie moderne (in L'Univers), Paris, 1884, P. 104 b.

(25) هنالك رأيٌ شاذ خرج به متأخراً في سنة 1881 ناثانيال بيشون Nathanael Pischon في كتابه: Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner, p.2.

(26) من قبيل ذلك الحكايات التي أوردها شبرنجر في كتابه (محمد) ص 82.

(27) موطأ الشيباني ص 302 (باب اكتتاب العلم)، طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف، وعليها تعليقاته 1963. قارن بما ورد في دراسة شبرنجر المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (سنة 1856) ص 322 رقم 69.

وهذا الخبر كثيراً ما يستشهد به[28]، ويستغل بشكل متكرر على أنه نقطة انطلاق لتاريخ تصنيف الحديث في الإسلام[29]، كما يقوم التاريخ الأدبي الحديث بمنحه أحياناً السمة التاريخية[30].

ولقد سمعنا حقّاً ما فيه الكفاية عن تحمّس عمر بن عبد العزيز للسّنة الذي كان يأمل أن يستهلّ حقبةً جديدة بعد حالة عدم التدين التي اتصف بها أسلافُه. وثمة رواية أخرى أيضاً تتحدث عن تحمّس عمر بن عبد العزيز لتدوين الحديث وجمعه، وتحكي أنه كان لعمر بن عبد العزيز أجزاء مفردة من الحديث المدوّن، ومنها تلك التي اعتنت بحفظها عمرة بنت عبيد الله بن كعب بن مالك (ت106هـ)[31].

ويقال أيضاً إنّ الخليفة عمر أَمر ابن شهابٍ الزُّهريّ أن يقوم بتدوين الحديث، وحسب رواية السيوطي (وهو ينقل عمن سبقه في كتابه الأوائل) تُعَدّ تلك أوّلَ محاولة لجمع الحديث حيث يقول: «أوّل مَن دوَّن الحديثَ الزهريُّ»[32]. وهكذا نرى كيف حاول الخلَفُ المعجِبُ أن يربط الخليفةَ الزاهدَ

---

(28) انظر مثلاً: سنن الدارمي (باب من رخّص في كتابة العلم ـ حديث رقم 494) حيث توجد رواية أخرى تقول إن عمر بن عبد العزيز كتب بذلك إلى أهل المدينة واستشهد بذلك البخاري وإن لم أقف عليه [وَرَدَ ذلك في التاريخ الصغير للبخاري ص 105، قارن: ابن سعد ج 2/2 ص 134، والجزء 8 ص 353، والخطيب في تقييد العلم ص 105 ـ 106]

(29) الزرقاني: شرح الموطأ 1/10، والقسطلاني: إرشاد الساري 1 / 7

(30) أنظر مثلاً: وليام ميور: حياة محمد 1/ 32

(*) جاء في الموضع المذكور من كتاب حياة محمد: «بعد وفاة النبي بنحو مائة عام أصدر الخليفة عمر بن عبد العزيز أمره بجمع كلّ الأحاديث الموجودة. ومن ثمّ شُرِع في هذا العمل وظلّ متواصلاً بشكل قوي، غير أننا لا نمتلك شيئاً من تلك المجاميع تعود إلى فترة مبكرة قبل منتصف القرن الثاني أو نهايته. بعد ذلك بدأت تتكدس بالفعل مادة هائلة من الأحاديث، وقد وصلت إلينا في صور سير وجوامع عامة..)

(31) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 12، ص 345

(32) انظر الاقتباسات الواردة في مقدمة عبد الحي اللكنوي لموطأ الشيباني ص 13. ولا أظن أن مجموعاً صغيراً من مائة أو مائتي حديث تنسب إلى الزهري هي المقصودة بمحاولة الزهري تلك. انظر أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 309 [الخطيب: تاريخ بغداد 14/ 87]

(*) (جاء في تاريخ بغداد في الموضع المشار إليه: أخبرني الهروي أنّ هشيماً (ابن بُشير) كتب عن

بتصنيف الحديث النبوي، كما جعلوا تحمّسه للحصول على أقوال النبي المفردة الصحيحة مماثلاً لتحمس علماء الكلام الورعين[33] وعلى الرغم من ذلك، وبسبب التناقضات الكثيرة التي ظهرت في الروايات، والتي ذاعت من جوانب مختلفة، لا نقوى على قبول خبر الشيباني الذي يحكي أن أوَّل جمع منهجيّ للحديث بدأ مع عمر بن عبد العزيز.

والعمل الذي قام به أبو بكر بن حزم الذي ذكرناه ها هنا لا وجودَ له في الحقيقة، ولو كان موجوداً لما أمكن الإعراض عنه أو تجاهله. وتَهَرَّب الفقهاء المسلمون من هذا المأزق بافتراضٍ لا مبرِّر له وهو أنّ عمر بن عبد العزيز قد توفي قبل أن يكتملَ عملُ أبي بكرِ بن حزم[34] وذلك العمل لم يُكْتَب له عندئذٍ الانتشار، ولم يَنْفَذْ إلى التداول الدينيّ. وكان الإمام مالك ـ أو تلميذه يحيى بن سعيد (ت143هـ) ـ قادراً على الإتيان بمعلوماتٍ صحيحة عن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبلهما بنصف قرن فقط، غير أن رواية مالك مشكوك فيها، لأنها غير موجودة في روايات الموطأ الأخرى باستثناء رواية الشيباني، ومن ثم وبلهفة تناقلها العلماءُ اللاحقون الذين كانوا يبحثون عن نقطة البدء في تصنيف كتب الحديث بوصفها خبر آحاد، وهي في حَدِّ ذاتها لا قيمة لها إلاّ أن تكون مجرد تعبير عن الرأي الحسن الذي يحمله الناس عن ذلك الخليفة الورع وحبّه للسنة.

الزهري نحواً من ثلاثمائة حديث، فكانت في صحيفة. . . وإنما سمع منه بمكة، فكان ينظر في الصحيفة في المحمل، فجاءت الريح فرمت بالصحيفة فنزلوا فلم يجدوها، وحفظ هشيم منها تسعة أحاديث).

(33) الترمذي 2/72. وفيه أنّ الخليفة جعل أبا سلاّم الحبشي يسافر إلى قصره من بلاد بعيدة على البريد ليسمع منه مشافهة حديثاً كان يرويه.

(34) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10.

(*) (وفيه: أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله فاجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب سمعتُ مالكاً يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتباً قبل أن يبعث بها إليه).

وثمة معلومات كثيرة إيجابية في التاريخ الأدبي الإسلامي تتعلق ببداية تصنيف الحديث، وهذه المعلومات كما سنرى تفترض وجود نقطة انطلاق تكوّنت بعد حقبة زمنية لوصف تطور التصنيف في الحديث في القرن الثاني للهجرة.

يروى أن أحمد بن حنبل حدّث أن عبد الملك بن جريج (ت150هـ بالحجاز) وسعيد بن أبي عروبة (ت156هـ بالعراق) هما أوّل مَن صنّف الحديث على الأبواب[35]. وتفسير رواية الإمام أحمد على هذا النحو تنطوي على سوء فهم، فَعَمَلُ هذين العالِميْن ليس موجوداً، والحكم على نزعتهما واتجاههما لا يكوّنُ إلاّ بالالتجاء إلى النصوص. ولكن من بعض الإشارات (الأخرى) يمكن ترجيح أنَّ أعمال هذين العالمين، وهما من القرن الثاني الهجري لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلّق بابن أبي عروبة[36] يمكن أن نذكر ها هنا ما يروى عنه من أنّه «لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ ذلك كله»[37] وهذا الخبر يثير شكوكاً قويّة حول صحة الاستنتاج المتعلق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد.

(35) النووي: تهذيب الأسماء واللغات.
السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 74 وفيه: (أول من صنف الكتب..).
قارن: Kremer, Uber die südarab. Sage [Leipzig, 1866] p. 15, Freyrag, Einleitunge in das Studium der arab. Sprache, p.397.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور:
«عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج. قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبي عروبة).

(36) وسعيد بن أبي عروبة هذا، لم يُوَثَّق تماماً عند أهل الورع، وذلك لأنّه كان ـ كما يقال ـ يقول بالقدر. وثمة كلام لسفيان بن عيينة يتصل بهذا الأمر يذكر الخطيب البغدادي في الكفاية [ص 123 ـ 124 طبعة حيدر آباد] لقد كانت لسعيد نزعة عقلانية يمكن أن نبصرّها في تجرُّئه على رواية حديث هو قطعاً من أحاديث المرجئة: «من فارق الروحُ الجسد وهو بريء من ثلاث: الكنز والغلول والدَّين دخل الجنة»
أخرجه الترمذي (كتاب السيرة باب ما جاء في الغلول)

(*) (جاء في الكفاية: قيل لسفيان بن عيينة لم أقللتَ الرواية عن سعيد؟ قال: وكيف لا أقل الرواية عنه وسمعته يقول: هو رأيي ورأي الحسن ورأي قتادة، يعني القدر ـ انظر تعليقاتنا)

(37) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 78.

وبقدر ما كان الكلام ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظّمة، فإنه يُرَاد بها كتبُ الفقه وليس الحديث.

ومحاولات الكتابة الأولى جُعِلت في أبواب الفقه باستخدام موادّ مناسبة من السنة[38]، وقد سُمِّيت هذه المحاولات الفقهية ـ وهي لم تكن مقصورةً على تلك الحقبة ـ سُنَناً، وفي التعريف بها يُذْكرُ بوضوحٍ أنها رُتِّبت على أبواب الفقه[39]، على حين يُذْكرُ البعضُ الآخر بأنه كتاب السنَن في الفقه[40] والملخص الدقيق لمضمونها كما ورد في (الفهرست) لابن أبي النديم[41] يوضّح أن أعمال ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلى هذا النوع. من المحتمل أن تكون هذه الكتب إذن هي التي دعت ابن حنبل إلى أن يعزو الريادة في التصنيف إلى ذينك

---

(38) يُزْعم أن القاضي العراقي الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204هـ) وكان تلميذاً لأشهر أصحاب أبي حنيفة سمع من ابن جريج 12,000 حديث، كلها يحتاج إليها الفقهاء. انظر ابن قطلوبغا ص6 رقم 55 طبعة فلوجل.

(39) النديم: الفهرست 281 [جاء في ترجمة ابن أبي ذئب]: «وله من الكتب كتابُ السنن ويحتوي على كتب الفقة» انظر أيضاً: الفهرست 282 (ترجمة عبد الملك بن جريج) وكذلك ترجمة (مكحول الشامي) ص 283 من المصدر نفسه.

(*) (في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن. وفي ترجمة مكحول: وله من الكتب كتاب السنن في الفقه).

(40) المصدر السابق ص 284 (ترجمة الأوزاعي) وكذلك من 284 (ترجمة: عبد الرزاق بن همام الصنعاني) وأيضاً (ترجمة: هشيم بن بشير السلمي، وعبد الوهاب بن عطاء العجلي الخفاف وعبد الله بن المبارك) ومن أعلام القرن الثالث الهجري: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، وعثمان بن أبي شيبة، ومحمد عثمان بن أبي شيبة، والأثرم أحمد بن محمد، والمروزي أحمد بن محمد، وإسحاق بن راهوية، والبخاري محمد بن إسماعيل، وسريج بن يونس، وأبو عمرو حفص الضرير.

(*) (لقد آثرت ذكر أسماء أصحاب كتب السنن في الفقه على ذكر أرقام الصفحات تيسيراً على القارىء لاختلاف طبعات الكتاب. وقد اعتمدت على الطبعة التي قام بتحقيقها رضا تجدّد بطهران).

(41) المصدر السابق ص 282، 283.

(*) (جاء في الموضع الأول في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن مثل: الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن أبي عروبة: وله كتاب السنن مثل الأول) لاحظ أن صاحب الفهرست هو (النديم) وليس (ابن أبي النديم) كما شاع عند الكثيرين خطأ.

العالمين، وفضلاً عن ذلك، فإنّ ابن النديم لم يذكر من كتب السنن في الفقه أقدم من هذين إلاّ كتاباً واحداً لمكحول (ت116هـ)[42].

وهذه الآثار تتفق مع حاجاتِ عصرٍ أخذت فيه الحياةُ العامة ورجال الحكومة تعلق أهميةً على الاتفاق والانسجام مع السنة في إدارة الشؤون القضائية للدولة، وأخذ فيه طلب الخلفاء يتزايد لرأي الفقهاء لوضع أصول التشريع العام. فالعصرُ لم يكن في حاجة إلى كتبٍ في الحديث، ولكن في حاجة إلى مصنفات تخدم الحاجات العملية[43].

ويبدو أنه من التفكير العقيم إثارة حفيظة المرء بآثارٍ ليس لها وجود لينشغل بشكلها أو مضمونها أو روحها، مع أنّه لم يبق منها قَدْرٌ مكتوب ولا قَدْرٌ استُشْهِد به. غير أنّ عملاً واحداً عمدة، ما يزال باقياً يُصوِّر إلى حدٍّ ما المستوى الذي بلغه التأليف الفقهي في ذلك الزمن ألا وهو موطأ مالك بن أنس.

- 3 -

لا يمكن عَدُّ الموطأ أوّلَ جامعٍ كبيرٍ مِن جوامع الحديث، والظاهر أنّه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامية.

وعلى الرغم مِن المكانةِ الرفيعة التي يحظى بها في شرق العالم الإسلامي وغربه وهو ما نبصره حتى يومنا هذا، فإنّ تاريخ نشأته يحوطه قدرٌ كبيرٌ مِن الخرافات. وعلى الرغم من التوقير العظيم الذي ناله اسمُ مؤلِّفِه، إمام دار الهجرة فإنّه لم يعترف به في البداية كتاباً في الحديث.

وسوف نرى أنّ هذا الكتاب لم يذكر بين كتب الحديث الستة التي سنصفها

---

(42) المصدر السابق ص 283 * (جاء في هذا الموضع: «وله من الكتب كتاب السنن في الفقه». لاحظ أنه توفي سنة 116هـ أي قبل ابن جريج وابن أبي عروبة بكثير).

(43) [التمييز بين السنن والمصنف قد يكون واضحاً للعيان. فهذا أحمد بن حنبل يستشهد بأحد المصنفات الأولى لوكيع بن الجراح (ت 169هـ) وقد أشار إليه جولد تسيهر نفسه في مجلة جميعة المستشرقين الألمانية (ZDMG) 1 / 469 - 79 ومؤخراً استعيدت أكثر الأجزاء من المجاميع المبكرة. قارن: م. فايسفايلر M. Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Tranditionsliterature (istanbul, 1937)]

فيما بعد، اللهم إلاّ عند المغاربة. ولم ينل هذه المكانة إلاّ على أيدي الأجيال اللاحقة الذين لم يتّصلوا بتلك المصادر، وكانوا يتعجلون توسيع دائرة التأليف الفقهي وضمّها من حين إلى آخر إلى ذلك الصنف.

ولم يكن كتابُ مالك في الواقع، ومن وجهة النظر الصحيحة، كتاباً في الحديث يناظر الصِّحاح التي ظهرت بعده بقرن، ولا يمكن أنْ يُذْكرَ حتى في عِداد جوامع الحديث الأخرى من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أيّ المعتني بتاريخ التصنيف)، إنّه مجموعٌ فقهي، وليس كتاباً في الحديث.

ولم نفكِّر كثيراً ـ عند كلامنا هذا ـ في الاعتبارات الكميّة، أيّ أنَّ الموطأ لم يستوعب كلَّ الأبواب التي تشكِّل محتويات جوامع الحديث، ولكنّه يمثِّل إلى حَدٍّ ما هدف العمل وغايته. ولم يكن القصد من تأليفه جمع الأحاديث الصحيحة المنتشرة في العالم الإسلامي وتمحيصها، ولكنّ القصد من ذلك بيان الأحكام الشرعية والعبادات وما عليه العمل من خلال الإجْماع المعترف به عند أهل المدينة والسنة الشائعة عندهم، ولإيجاد علاج نظريّ عن طريق الإجماع والسنّة، لأمور ما تزال في حالة تقلّب وتميّع. ومهما يتفق الموطأ مع كتب الحديث في بعض الوجوه، فهو أقربُ إلى كتب السنن منها إلى كتب الحديث.

وفي بعض الأحيان لا يورد مالك حديثاً قطّ في بعض أبواب كتابه، ولكنه يسوق فتاوي مشاهير الأئمة، وقد يشير في شيءٍ من التحايل إلى حالات بعينها لكي يستنبط رأيه الخاص مع ذكر عمل أهل المدينة وإجماعهم[44].

ثم إن راوي الحديث لا يشتغل بالفتاوي، ولكنه يعتني بحديث النبي.

لقد رأينا في مواضعَ سابقةٍ الاختلاف في الرأي الذي حدث في أقاليمَ مختلفةٍ من الدولة الإسلامية بخصوص أهم المسائل المتعلّقة بالعمل الديني والشرعي. ولمّا كانت الحياة في وقتٍ من الأوقات تمضي حَسَبَ السنّة، وكانت الإرادةُ العامةُ منسجمةً مع السنّة أيضاً، وقد أقَرّ بها الجمهور، أصبح من الأهمية

---

(44) الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 15

(*) (باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته)

الوقوف على سبيلٍ مُوَطّأ بين الطرق الملتوية التي تمثّل النزعات المتناقضة مِن أجل تأسيس قواعدَ فقهيةٍ صحيحةٍ.

وقد رَغِبَ مالكٌ عالمُ المدينةِ في القيام بهذا الأمر من خلال الرجوع إلى عمل أهل الحجاز، وقد أنجز ذلك في اتجاهين:

ـ **الأول**: جمعه للصحف التي تحتوي على سنن أهل المدينة.

ـ **الثاني**: تصنيف ما هو شرعيٌّ في حالاتٍ فرديّة على أساس ما ورد في تلك الصحف أو على أساس الإجماع عند فقدانها، ذلك الإجماع الذي كان قد اكتسب سلطانه في بلده إذ ذاك، أي عرف أهل المدينة.

وإجماعُ أهلِ المدينةِ أحَدُ دعائم مذهبه، وهو يؤكِّد دائماً على العمل الشرعي الذي يمثل العادة والرأي اللذين يُعبَّر عنهما في العموم بعباراتٍ من قبيل: «وهذا الأمر عندنا»، «والذي أدركتُ عليه أهلَ العلم ببلدنا»، «والأمر المجتَمع عليه عندنا»(45).

وقد يَحْدُثُ أن يكونَ إجماعُ أهلِ المدينة مخالفاً للمذهب والعمل في الأمصار الأخرى(46).

إذن، لم يكن هدفُ الموطّأ رواية الأحاديث التي ضَمَّها لذاتها، أو من أجل اختبارها. فالمادة الحديثية هناك لم تكن غايةً، بل وسيلةً لخدمة أهداف الموطأ العملية.

إن الاعتداد بإجماع أهل المدينة كان هو الرأي الغالب عند مالك، حتى إنه

---

(45) المصدر السابق 2/ 76، 2/ 365، 2/ 378، 3/ 16، 4/ 53

(*) (المواضع المشار إليها حسب تسلسها هي:

ـ باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب (2/ 76)

ـ باب ميراث الصلب (2/ 365)

ـ باب ميراث أهل الملل (2/ 378)

ـ باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته (3/ 16)

ـ باب تبدية أهل الدم في القسامة (4/ 53))

(46) النتوي: 4/ 119

(*) (أغلب الظن أنه يريد شرح النووي على صحيح مسلم)

لم يتردّد في تقديمه عند التعارض على الأحاديث الصحيحة في موطئه[47] فمالك بن أنس، إذن، ليس مجرد راوٍ للحديث، ولكنه في المقام الأوّلِ مُفَسِّرٌ لها من وجهة النظر العملية. ويمكن إقامة البرهان على ذلك مِن خلال أمثلة كثيرة مِن الموطأ نفسه. وحسبنا أن نذكر مثالاً واحداً منها يبدو لنا ذا ميزةٍ خاصة، ويُعين القارئ على فهم طبيعة الموطأ. في القرن الثاني الهجري لم يكن نشأ في الإسلام تشريعٌ عمليٌّ ثابت يعالج مسألة المرتد عن الإسلام، ويظهر أن حكمَ المرتد كان القتلُ بلا ريب. ولكن لم يكن ثمة إجماع على ما إذا كان المرتدّ يستتابُ أولاً، فينجو بتوبته أو يقتل بلا استتابة. فمن ناحية عملية اعتمد على رأي الفقهاء في معالجة أمر هؤلاء المرتدين، ومن الناحية النظرية، ظَلّت هذه المسألة غير مؤكّدة[48].

والاختلافُ في الرأي يعكس الاختلاف في الأحكام الفقهية للمذاهب المجموعة في كتب الاختلاف. وقد أعمل أهل النظر ذهنهم في هذه المسألة كثيراً من خلال أساليب متباينة.

فهذا عطاء المكيّ (ت115هـ) يفرّق بين المرتدّ الذي وُلِد مسلماً (وذلك يُقْتَلُ بلا استتابة)، ومَن وُلِد كافراً فأسلم، ثم ارتدّ، (وذلك يستتاب)[49]. والفقهاء المتأخرون بلا استثناء يَرَوْنَ في كتبهم أنّ استتابة المرتدّ واجبةٌ على وليّ الأمر:

---

(47) الزرقاني: الموطأ 3/ 95 ـ 96

(*) (جاء في الموضع المذكور:

مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة زوج النبي أنها قالت: كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهو فيما يقرأ من القرآن. . . قال مالك: وليس العمل على هذا.

والظاهر من كلام الزرقاني أن مالكاً لم يردّ الحديث بإجماع أهل المدينة، بل لأنه لم يثبت عنده فلا يقدمه عند التعارض).

(48) لقد استعرض محمد بن الحسن الشيباني في فصل خصصه لذلك من كتاب السير الكبير 4 / 162 الاختلافات المبكرة في الرأي فيما يتعلق بهذا الموضوع.

(49) الشعراني: الميزان 2 / 172 ورحمة الأمّة ص 138

وانقضى زمنٌ طويلٌ قبلَ أن ينعقدَ الإجماعُ على ذلك[50]، حتى إنّه لم ينعقد بَعْدُ في القرن الثاني للهجرة.

فهذا أبو يوسف يكتب في مقدمة كتابه (الخراج) إلى هارون الرشيد مبيِّناً الآراء المختلفة في مسألة استتابة المرتدّ قبل أن يقتل، فيقول:

«... وكلٌّ قد روى في ذلك آثاراً، واحتجّ بها، فمن رأى أن لا يستتاب فيقول: قال رسول الله ﷺ: **«من بَدَّل دينه فاقتلوه»** ومَن رأى أن يُسْتتابَ فيحتجّ بما رُوِي عن النبي ﷺ من قوله: **«أُمرتُ أن أُقَاتِلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءَهم وأموالَهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله»**[51].

والحجّة التي سيقت على الرأي المتحرر (الذي يقول باستتابة المرتد) اشتُطّ في تفسيرها.

والآثار المأخوذة من تاريخ الخلافة المبكّر لتأييد هذا الرأي أو لمعارضته تُبرهن على حالةَ الحيرة التي استبدّت بالفقهاء في هذه المسألة من الناحيتين النظرية والعملية.

والمهتمون بتاريخ هذه المسألة يجدون الآثار مُوضّحة بجلاء في الباب المخصّص لذلك مِن كتاب أبي يوسف.

ويكفي أن نتعرّض ها هنا لنص (حديث) في الموضوع، نسوقُه من كتاب الموطأ لمالك، وهو يبيّن المنهج الذي اتّبعه هذا الفقيه في معالجة المسألة: - «عن مالك عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: **«مَن غَيّر دينَه فاضربوا عنقه»**. ومعنى قول النبي فيما نرى - والله أعلم - «مَنْ غَيَّر دينه فاضربوا عنقه»، أنّه من خرج مِن الإسلام إلى غَيره مثل الزنادقة وأشباههم، فإن أولئك إذا ظُهِر عليهم قُتِلوا ولم يُستتابوا، لأنه لا تُعرفُ توبتُهم وأنهم كانوا يُسِرّون الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء ولا يقبَلُ منهم قولهُم، وأمّا مَن خرج عن الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فإنّه يُسْتَتاب، فإن تابَ وإلاّ قُتِل،

---

(50) العمل بهذا الأمر في العصور الحديثة نراه مبسوطاً في كتاب إيزابيل بيرتون Isabel Burton, the Inner life of Syria, London 1875, pp. 180-203.

(51) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 181.

وذلك لو أنّ قوماً كانوا على ذلك، رأيتُ أن يُدْعَوْا إلى الإسلام ويُستتابوا، فإن تابوا قُبِل ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قُتِلوا. ولم يُعْنَ بذلك فيما نرى - والله أعلم - من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ولا من النصرانية إلى اليهودية[52]، ولا مَن يغيّر دينَهُ من أهل الأديان كلها إلاّ الإسلام، فمن خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك، فذلك الذي عُني به - والله أعلم»[53].

فقوله: «فيما نرى» الوارد في المقطع السابق يُفْضِي بنا كذلك إلى ميزة جديدة للإمام مالك وموطئه. وعموماً يُظَن أن مالكاً كان خصماً للعراقيين وهم أصحابُ فكر وتأمّل وعُرِفوا بأهل الرأي حيث ساد الرأي منهم وتغلّب. ويُعْتَقد أن مالكاً أنكر عليهم قبول الرأي، وأن هذا هو موقف مدرسة الحجاز التي ينتمي إليها ذلك الموقف المعارض لمذهب العراقيين، غير أن دراسة الموطأ والقصد الذي وُجد من أجله لا تؤيّد هذه المزاعم[54].

لقد كان الإمام مالك على اتصالٍ كافٍ بمدرسة الرأي[55]، لاقتناعه بقلّة الموارد الشرعية المتاحة لجميع ضروب الحياة العملية، وذلك ما كان يدور بخلده. ومن ثمّ شَعَر الإمامُ مالك بأنّه مؤهلٌ لِسَنِّ أحكامٍ في مسائلَ لم يقف على حكم لها في حديث أهل المدينة ولا في إجماعهم، وبمعنًى آخَرَ استعمل مالكٌ الرأْيَ في هذا النطاق حتى إنّه اتّهم في بعض الأحايين بالتعرّق[56] (أي صار إلى مذهب العراقيين).

---

(52) وتطور هذا الرأي إلى القول بقتل هؤلاء جرياً على قاعدة: مَنْ بَدَّل دينه فاقتلوه. قارن بـ: الأربعين النووية ص 30 رقم 14 (القاهرة، شاهين).

(*) (الحديث رقم 14 من أربعين النووي: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: لا يَحلّ دمُ امرىءٍ مسلم إللا بإحدى ثلاث: الثيبُّ الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة).

(53) الزرقاني: الموطأ 3 / 197، وفي موطأ الشيباني ص 283 لا نجد أثراً لحديث المرتد هذا، بينما نجد الخبر الذي يليه موجوداً في كليهما باللفظ نفسه.

(*) (حديث مالك بن زيد بن أسلم موجود بتمامه في الموطأ برواية سويد بن سعيد أيضاً)

(54) قارن: Snouck Hurgronje, in LbL. für orient. phil, 1884, p. 425

(55) راجع الفصل الثاني من كتابنا هذا (مبحث رقم 9)

(56) Snouck Hurgronje 1. c, وعن «التعرق» انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/ 38، 3/ 9

(*) (جاء في الموضع الأول من كتاب الزرقاني (باب عقل الأصابع):

لقد أدركَ الفقهاءُ المسلمون هذا الأمر، وكانوا يرجعون وبشكل ثابتٍ إلى رأي مالك مثلما كانوا يفعلون مع رأي العراقيين[57].

ومصطلح «رأيتُ» ـ الذي عِيبَ على أنصار الرأي استعماله ـ لم يكن نادراً في موطأ مالك حقيقةً، مثل قوله: «أرى كذا وكذا»، وبالمثل سؤال تلاميذه إياه عن رأيه بقولهم: أرأيتَ؟[58]، وهو سؤال مستنكرٌ جداً عند أهل الحديث، ومعروفٌ عند أهل الرأي[59].

مِن مجموع ما ذُكر أعلاه يتضحُ بجلاء أنَّ مالك بن أنس ليس مجرّد راوٍ لأحاديث جمعها في الموطأ، على الرغم من أن عمله هذا له مكانةٌ عظيمة عند المشتغلين بعلم الحديث، وهو وسيلة للتحري والنقد التاريخيّ لا تقدَّر بثمن[60]،

= «فقال سعيد بن المسيب: أعراقي أنت؟ (أي تأخذ بالقياس المخالف للنص) فقال: لست بعراقي. بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السنةُ يا ابن أخي» وواضح هنا أن الكلام موجّه إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن وليس للإمام مالك. وهذا وهم من جولد تسيهر)

(57) أنظر مثلاً كتابنا (المذهب الظاهري) ص 20. ملاحظة رقم 1 سئل الإمام أحمد بن حنبل: «الرجل يحبّ أن يحفظ حديث رجل بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأي؟ قال: رأي مالك». النووي: تهذيب الأسماء 2/ 77 والزرقاني: شرح الموطأ 1/ 4.
تابع مجلة الدعوة الإسلامية هوامش موضوع رقم 24. (خديجة).

(58) هنالك عبارات كثيرة جديرة بالاهتمام وردت في كتاب الخراج لأبي يوسف ص 58 عن طبيعة الاستفتاء الذي يرد بهذه الصيغة الاستفهامية. انظر أيضاً الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 199.

(*) (لما لم يشر جولد تسيهر إلى تاريخ الطبعة التي رجع إليها من كتاب الخراج، فأحسب أنه يريد ما جاء في فصل (ذكر القطائع):
«.. وقد بلغنا أن رسول الله افتتح فتوحاً من الأرض العربية، فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين: ألا تَرى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج؟... أو لا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تُقبل منهم جزيةٍ...؟»).

(59) الزرقاني: شرح الموط 2/ 330.

(*) (جاء في متن الموطأ في الموضع المشار إليه (كتاب الجهاد: باب إحراز مَنْ أسلمَ مِن أهل الذمّة أرضَه): سُئِل مالكٌ عن إمام قَبِلَ الجزيةَ مِن قوم فكانوا يعطونها: أرأيتَ مَنْ أسلَمَ منهم...؟)

(60) ولإثبات هذا يجب الاستعانَة ـ بعيداً عن الموطّأ ـ بالأحاديث المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب (السير) للشيباني، وفي آثار لمؤلفين آخرين من القرن الثاني. وإجراء مقارنة نقدية لهذه الآثار، مع ما هو موجود في الجوامع المصنفة بعد ذلك ستكون مثمرة ومفيدة لدراسة التطور التاريخي للإسلام.

وإن لم يقصد مؤلِّفُه أن يقدّم هذه الوسيلة، وهو نفسُه يفسِّر المادة المستخدمة في أهدافه العملية بروايات سائدةٍ ومعترفٍ بها مِن قِبَلِ أهل المدينة في عصره. لذلك لم يُبْتَلَ بَعْدُ بشكوك طلاب الحديث المتأخرين مِنَ المدرسة المتزمتة. وحيث لم يصبح الإسنادُ المتّصل بَعْدُ ضرورةً مطلقةً، فإن نحو ثلث الآثار التي وردت في الموطأ أحاديث مرسلة ومقطوعة، أيّ لا ينتهي سندها إلى النبي، ولكنّها تقف عند الصحابي، أو قد ينتهي سَنَدُها بالنبيّ، ولكنه غير متّصل في مواضع أخرى[61]، أو على رأي النقاد: أحاديث ليس لها خُطمُ ولا أَزِمَّة[62].

ولم ينفر الإمام مالك من استخدام المراسيل في الفقه[63]، وانصرف إلى مضمون السنة، ولم يهتم بنقد الشكل (أي السند)[64]، لذلك لم يُنْفِق وقتاً طويلاً في البحث عن الروايات المختلفة، على حين انصرف المحدثون إلى تتبّع الطرق المختلفة للحديث الواحد ليصبح ذا قيمةٍ في أعينهم بتعدد طرقه. ولم يلتفت

(61) ثمة مثال على ذلك في الموطأ (شرح الزرقاني 2/ 73) [وحول استخدام مالك للرأي قارن بـ: شاخت، أصول التشريع الإسلامي ص 115].

(*) (يريد ـ كما في الزرقاني ـ الحديث الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وهو من رواية مالك عن ابن شهاب قال: بلغني أن رسول الله... قال ابن عبد البر: هذا منقطع، لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن، إلاَّ أن معناه متصل من وجوه حِسان. وقال الحافظ: هذا منقطع مع ثقة رجاله.. إلخ. قال السيوطي في تنوير الحوالك 1/ 206 وصله الدارقطني وابن عبد البر من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد..).

(62) الترمذي 2/ 338.

(63) مسلم: مقدمة الصحيح 1 / 18 طبعة البابي الحلبي، وفيه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة» وبهذا الخصوص قارن بما ورد في شرح النووي لمسلم 1/ 132، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وكذلك: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 285 وقد عالج الخطيب البغدادي في الكفاية هذه المسألة ص 384 (طبعة حيدر آباد).

(64) يختلف عدد أحاديث الموطأ باختلاف نسخه، فهي تقع في نحو 1720 حديثاً منها المسند وعدده 600 حديث، والمرسل 222 حديثاً والموقوف 285 حديثاً وهذه الأرقام مأخوذة من مصادر إسلامية (الزرقاني 1/ 8)، وهي على ذمتهم، ولا يستدعي الأمر منا اختبارها بعدّها من جديد.

(*) (يعزى هذا الإحصاء لأبي بكر الأبهري كما جاء في الفائدة الخامسة من مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي ص 8).

يحيى بن معين (ت233هـ) للحديث ما لم يكن قد رُوي من ثلاثين طريقاً[65]، على حين يكتفي مالكٌ بطريق واحدة فقط، لذلك نجده يحتجّ بأحاديثَ لا وجودَ لها في الجوامع الفقهية المتأخرة[66].

ولمّا كان مالكٌ منشغِلاً فقط بمطالب الحياة التشريعية، لم يُبْدِ عنايةً كبيرةً بالأحاديث التي تتضمّن معلوماتٍ تاريخية محضة، ولم يلتفت إليها إلاّ عندما يتوقف عليها الاستنباط الفقهيّ. وَعُدَّ هذا فضيلة كبرى لمذهبه، خلافاً لأولئك العلماء الذين كابدوا المشقة في جمع كلِّ ما يتّصل بسيرة النبي، بصرف النظر عن أهميته، ولا سيّما في العهود الأولى لنشأة علم الحديث، وقد وقف بعضُها حائلاً قوياً في وجه المتكلمين[67].

إذن فاستخدام الأحاديث وتوظيفها، عامِلٌ، يأتي في المقام الأول، في جعل الموطأ على هذه الشاكلة. ويمثل مالك مرحلةً انتقالية بين اتجاهين يمثلان التصنيف الفقهي للقرنين الثاني والثالث الهجريين. فبداية التصنيف كانت مؤلفات فقهية محضة.

افتتح الإمام مالك الحقبة اللاحقة مستهلاً هذه المرحلة الانتقالية بقصدٍ وإدراك واعٍ، وأمّا أنه أراد أن يزوّد القانون الوضعي (أي عملِ أهل المدينة) بأسس تاريخية صحيحة، فذلك واضحٌ في صلته بمصنَّفٍ آخرَ أُلِّفَ في عصره وأثار حفيظته. وحسب رواية ابن عبد البرّ، كان عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت164 ببغداد) أوّلَ مَنْ لخّص آراء الفقهاء المسلمين بالمدينة

---

(65) النووي: التهذيب 2/157 المنيرية، والسيوطي: طبقات الحفّاظ ص185 (ترجمة يحيى بن معين).

(*) (جاء في طبقات الحفاظ: قال عبّاس الدوريّ عن يحيى بن معين: «لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما علقناه»، وجاء مثله في التهذيب».

(66) قارن بكلام ابن عبد البر كما في الزرقاني 2/ 139.

(*) (يقول ابن عبد البر عند الكلام عن حديث مالك (باب ما جاء في ليلة القدر) أنه سمع مَن يثق فيه من أهل العلم يقول: إن رسول الله ﷺ أُرِيَ أعمارَ الناسِ قبله... إلخ: «هذا أحد الأحاديث الأربعة التي لا توجد في غير الموطأ لا مسنداً ولا مرسلاً..»).

(67) القاضي عياض: الشفاء 2/ 240.

في مصنّف، وقد اكتفى فيه بذكر المذهب أيّ الفقه حسب إجماع أهل المدينة، دون الاستشهاد له بأي أحاديث تؤيّده.

وهذه الطريقة لم تَرُق لمعاصره مالك بن أنس، ففكّر في الاستعاضة عن عمل الماجشون بمصنفٍ يحتوي على الأصول الحديثية لفقه أهل المدينة، فكان ذلك دافعاً آخر لتأليف موطئه.

والحق إنّه عندما شرع مالك في وضع موطئه كان هنالك الكثيرون من أقرانه بالمدينة يضعون كتباً مماثلة، وكم من مصنّف لبّى حاجات العصر يُنْظَرُ إليه من هذه الزاوية.

ويروى أنّ مالكاً تنبأ لكتابه ـ من وجهة نظر منافسيه ـ بالشهرة والتميّز عند الأجيال اللاحقة. إنّها ثقة مفرطة في عمله وحججه.

والنجاح الذي حققه كتابُه برّر بالفعل تلك الثقة، حيث تلاشت الموطآت الأخرى من الدوائر، كما لو أنها ألقيت في بئر[68].

وحسب اطّلاعنا فإنّ مصادر هذا الفرع من التأليف عند العرب تذكر ثلاثة أعمال تنتمي إلى عصر الموطأ. الأول لإبراهيم بن محمد الأسلمي المدني (ت184هـ) ويقال إنّه أضعاف موطأ مالك[69]، والثاني لعبد الله بن وهب الفهري (ت197هـ)، وقد ظهر موطؤه[70] بعد انتشار موطأ مالك، والمعلومات المأخوذة من مالك مذكورةٌ فيه[71]، وقد قال الأخير (أيّ مالك) عن هذين الكتابين: «لا

---

(68) الزرقاني: مقدمة شرح الموطأ ص 8.

(69) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 104. وفي القرن السادس الهجري وضع أبو بكر بن العربي (ت 546هـ) شرحاً على الموطأ. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 265.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور: وله كتاب الموطأ أضعاف موطأ مالك).

(*) (للقاضي ابن العربي شرحان على الموطأ: المسالك شرح موطأ مالك، والقبس على موطأ مالك، وقد توفي ابن العربي سنة 543هـ وليس كما ذكر جولد تسيهر).

(70) أنظر الأمثلة على ذلك عند الزرقاني 4/ 61، 119.

(71) وهذا الأثر [أيّ الموطأ المنسوب لابن وهب على أنه من تأليفه] يجب ألا يخلط مع رواية ابن وهب نفسه لموطأ مالك تلك التي ورد ذكرها ووصفها في القائمة التي أعدّها محمد عبد الحي اللكنوي لروايات الموطأ تحت رقم 2 صفحة (19). (انظر المبحث القادم).

يرتفع إلاّ ما أُريد به وجه الله»، وزاد أبو موسى محمد الأصفهاني (ت581هـ): «كتابُ مالك كالشمس في بهائها وإشراقها، وكتاب وهب لا يعرفه إلاّ قليل من الناس وأصبح العثور عليه اليوم صعباً»[72] وأخيراً وقعتُ على موطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب العامري المدنيّ (ت120هـ بالكوفة)[73]، سمع عمن سمع من الزهري، وكان يُقدَّم على مالك إلاّ أنه كان لا يُبَالي عمن يحدّث[74].

- 4 -

بصرف النظر عن الموطآت المذكورة آنفاً، سمعنا عن عناوين جديدة لكتبٍ تحمل اسم الموطأ، مثل موطأ أبي القاسم وموطأ أبي مصعب، وهلمّ جرّاً. وهذه يجب ألا ينظرَ إليها على أنّها موطآت مستقلّة حتى تدرج في السلسلة نفسها التي تنتمي إليها الكتب التي ذكرناها آنفاً في نهاية المبحث السابق (رقم 3) وتهتز الثقة في صحة الحديث النبوي في القرن الثاني الهجري، لو اعتقد أحد أن

ولعلّ الكتاب الذي أشرنا إليه في متن كتابنا [والموصوف بأنه أضعاف موطأ مالك] هو كتاب الجامع لابن وهب [وللاطلاع على مقتطفات من كتاب الجامع هذا انظر دڤيدڤايل: جامع ابن وهب ـ القاهرة 1939 ـ 1941 وقد ورد في ترجمة ابن وهب ص 17 من كتاب اللكنوي ذكر كتابين منفصلين لابن وهب هما: الموطأ الكبير، وشرح للموطأ (ولعله موطأ مالك).

(*) (ذكر محقق كتاب الموطأ برواية الشيباني الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف ص 15 أن لابن وهب كتابي الموطأ الكبير والموطأ الصغير. وذكر الذهبي في ترجمة عبد الله بن وهب المصري أنه صنف موطأً كبيراً. تذكرة الحفاظ 1/ 304 وقد ذكر السيوطي في تدريب الراوي 1/ 110 (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف) موطأ ابن وهب إلى جنب موطأ مالك وموطأ ابن أبي ذئب، وهو ما يؤكد أن لابن وهب موطأين أحدهما تأليف، والآخر رواية لموطأ مالك. وثمة نسخة من الموطأ الصغير لابن وهب مودعة بمكتبة كوبريلي تحت رقم 461)

(72) انظر Pusey فهرست مكتبة بودلي ص 381. لقد استخدم القاضي عياض كتاب ابن وهب، انظر القسطلاني: إرشاد الساري 4/ 232 والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 126، ولم يذكر له السيوط كتابه الموطأ.

(*) (أبو موسى محمد الأصفهاني الذي ذُكِر، أحسبه الحافظ المديني محمد بن أبي بكر، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ (4/ 1334) ترجمة رقم 1095، وصاحب شذرات الذهب 4/ 273).

(73) الزرقاني: شرح الموطأ 1/ 16.

(74) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 82. ولم يرد فيه ذكر لموطئه.

(*) (ابن أبي ذئب توفي سنة 159هـ لا كما ذكر جولد تسيهر. انظر تذكرة الحفّاظ 1/ 193).

نسخ الموطأ ـ التي تتابع على نقلها عن الإمام مالك بطريق مباشرٍ أو غير مباشر رواةٌ متعددون ـ تختلف بعضها عن بعض في نصِّها ومضمونها، وكذلك في غايتها ورتبتها إلى درجةٍ قد تدعو المرء إلى الظن بأنها متباينة المنفعة، وأنها بلا ريب مجرّد كتب متشابهة.

إن دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة وعَقْدَ مقارنةٍ بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتى اليوم، تفضي إلى أن الاعتقاد بأنّ مالك بن أنس قد صنع نصّاً ثابتاً سواء بالسماع أو المناولة (انظر ص)، اعتقاد مهزوز جداً. وفي تلك الحالة قد لا تختلف نسختا الكتاب الواحد اختلافاً كبيراً. وقد يكون المرءُ أكثرَ ميلاً إلى تصديق الروايات التي تُظهِر مالكاً وقد وثّق نصوص الموطأ التي عُرِضت عليه، فمتن الكتاب يُقرأ من نسخ لتلاميذ مالك، ومَنْ يستمع يضع حينئذٍ أو فيما بعد تصحيحات ثم يأذن بنشر المتن كما جاء عنه[75]. ولا تزال تلك تُعَدُّ إجازةً لبعض أساليب ضبط المتن. كما أننا نسمع أن بعضهم يأتي إلى مجلس مالك، ويخرج من كسائه نسخةً مخطوطةً، ويقول: «يا أبا عبد الله، هذا موطؤك قد كتبتُه وقابلتُه فأجزه لي. فقال: قد فعلتُ. قال: فكيف أقول، أخبرنا مالك أو حدثنا مالك؟ قال له مالك: قل أيهما شئت»[76] ولو حدث أن أجاز المؤلِّفُ نسخاً عديدةً من كتابه دون عرضٍ أو سماع. فإنّه ليس كلُّ ما يُرْوى على هذا النحو كان موطأً صحيحاً باتفاق.

إنَّ أكثر نسخ الموطأ شيوعاً، التي يمكن أن نقول إنها النسخة المعتمدة، هي نسخة الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى المصمودي (ت234هـ)[77] أحد تلاميذ مالك. لقد حافظت هذه النسخة على مكانتها العلميّة، وهي التي عَمِل عليها الشراح وينصرف إليها الذهنُ عند الحديث عن الموطأ عند المشارقة والمغاربة، وتُعْرَفُ هذه النسخة بموطأ يحيى.

---

(75) البغدادي: الكفاية 309 وفيه أن العرضَ على الشيخ مُسَاوٍ للسماع عنه.

(76) المصدر السابق ص 333.

(77) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في إسبانيا (بالألمانية) 1/ 282 Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien, I, pp. 282.

ولكن فضلاً عن هذه النسخة، فإن هنالك أخريات جئن من رواية آخرين تَلَقَّوْا الموطأ عن مالك، وفي الجملة هنالك خمس عشرة رواية للموطأ ذكرها عبد الحيّ (اللكنوي)[78] في كتابه الذي سيأتي ذكره قريباً.

ومَنْ أَحبَّ أن يرى الاختلافَ بين تلك الروايات وبين نسخة يحيى بن يحيى يكفيه على سبيل المثال أن يتذكّر أنَّ رواية أبي مصعب الزهريّ وهو فقيه مدنيّ توفي سنة 242هـ (ورقمها 9 عند عبد الحي) تنفرد بمائة حديثٍ تقريباً غير موجودة في غيرها من الروايات، على الرغم من أنَّ كلَّ واحدةٍ منها فيها زيادة ونقصان.

ومِن العسير أن تتفق الواحدة مع الأخرى في أولها، وإذا قابلنا شواهد من الموطأ غير موجودة في النسخة المعتمدة ـ كما يحدث أحياناً ـ يمكن القول بأنّها أُخِذت من إحدى الروايات الأخرى[79].

إذن، هنالك خمسة عشر نمطاً أوّلياً للموطأ[80]، ظهرت عليها جميعها روايةُ يحيى التي شاعت في الأوساط العلمية والعملية. أمّا الروايات الباقية التي ظَلّت لفترةٍ طويلةٍ موضوعاً للبحث والدراسة إلى جانب رواية يحيى عند المتعلمين من المسلمين[81]، فلم نظفر منها إلاّ بواحدةٍ فقط، عُرِفَت بموطأ محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذٌ مشهور لأبي حنيفة عاش في المدينة أكثر

(78) انظر اللكنوي [التعليق الممجّد] ص 18 ـ 21 حيث عدد ست عشرة نسخة للموطأ غير أن آخر هذه النسخ في قائمته ليست رواية صحيحة للموطأ، بل هي مسند عليه. ولمعرفة المزيد عن الروايات المختلفة للموطأ راجع حاجي خليفة: كشف الظنون 6/267.

(79) لم يكتب الشيوع لروايات الموطأ جميعها بِقَدْرٍ واحد. فخمسة منها اعتنى بها أهل الأندلس حيث دُرِس الموطأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنه كتاب أساس في الفقه. ومن خلال إلقاء نظرة على فهرست كتاب (الصلة) لابن بشكوال (نشرة كوديرا ـ مجريط) يمكن أن نرى الروايات التي كانت شائعة في الأندلس. وقد ورد هناك ذكر لرواية القعبي، وهو خطأ والصواب: القعنبي (ت 221هـ).

(80) من المحتمل أن نسخة الموطأ بخزانة المصريين التي جاء فيها أن الخليفة هارن الرشيد واثنين من أمرائه سمعا من مالك لا أصل لها السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 115.

(81) يدرس بعض طلبة الحديث الموطأ بروايات مختلفة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والرجال، وأكتفي ها هنا بما أورده ابن الأبار (طبعة كوديرا ص 268) في ترجمة عبد الغني بن مكّي (ت 556) من أنه قرأ الموطأ بروايتين: رواية يحيى ورواية ابن بُكَير.

من ثلاث سنين وسمع من مالك بن أنس، وروايتُه لا تتفق في الغالب مع رواية يحيى المنقّحة التي تختلف عنها بشكلٍ كبير في فصول الأبواب، وبعض الفصول في نسخة الشيباني غير موجودة في نسخة يحيى مطلقاً وبالعكس.

وقد أشرنا مرتين فيما مضى من هذا البحث إلى بلاغات من الموطأ ليست موجودةً إلاّ في نسخة الشيباني ومفقودة من نسخة يحيى (انظر ص168 هامش 1 ص/ 196) (يقابلها هامش رقم 26 من الفصل السادس: طلب الحديث من ترجمتنا المنشورة بالعدد العاشر من مجلة كلية الدعوة، والمبحث الثاني من هذا الفصل الذي بين يديك عند الكلام عن خبر عمر بن عبد العزيز مع أبي بكر بن حزم) إن رواية الشيباني من حيث المجموع أصغر[82] من رواية يحيى، وعدد أحاديثها أقل، وفي الوقت نفسه أضاف الشيباني لكلٍّ فصل جملةً من التعليقات حسب مذهبه ومذهب أبي حنيفة، ويصدرها بقوله: قال محمد، بصرف النظر عن موافقتها لمتن الموطأ أو مخالفتها له.

وتَرِدُ في مواطنَ كثيرةٍ من موطأ الشيباني آثارٌ مؤيِّدة للآراء المتعارضة. وقد تطول تعليقات الشيباني أحياناً طولاً شديداً[83].

ومن هنا، يمكن أن ننظر إلى نسخة الشيباني، ومن وجهة النظر هذه، على أنها تهذيبٌ لموطأ مالك، وتطوّرٌ نقديٌّ له.

وبصرف النظر عن المخطوطات العديدة لموطأ محمد[84] هنالك طبعات حجرية له مطبوعة في بلاد الهند ومتوافرة، وبين يديّ ثلاث طبعات حجرية

(82) [ينقسم الموطأ إلى كتب]، ويحتوي كل كتاب على أبواب، فمثلاً كتاب النكاح في الموطأ [برواية يحيى] يحتوي على 22 باباً، على حين يحتوي باب النكاح في موطأ الشيباني على 16 باباً فقط. كما يحتوي الموطأ برواية يحيى على كتاب الجامع توزعت أكثر أحاديثه ومسائله بين الأبواب في موطأ الشيباني.

(83) أطول هذه الإضافات [التعليقات] ما جاء في باب القراءة في الصلاة خلف الإمام. انظر موطأ الشيباني ص 58 [قارن] برواية يحيى (باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة).

(84) انظر فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني ص 718ب. وكذلك: ألفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين الملكية 2/ 44 رقم 1144 [أنظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 278 ترجمة عبد الحليم النجار] ومن الطريف أنَّ المفهرس المسلم لا يعرف أن هذه مجرد رواية فقط لموطأ مالك، حتى إنه يصف الكتاب بقوله «والمؤلف هنا يكتب بروح مذهب مالك ويرد على

مختلفة لهذا الكتاب اثنتان من لوديانج[85]، وواحدة من لكهنؤ[86] أشرف عليها العلاّمة عبد الحي (اللكنوي) ووضع لها مقدمة طويلة وشرحاً ضافياً (عُرِف بالتعليق الممجّد على موطأ محمد) ويمكن افتراض أن العالم المشرقي جمع في شيء مِن الهوى والتحيّز كلّ أنواع الحجج للبرهنة على أنّ نسخةَ الشيباني المنقّحة أكثرُ توثيقاً وقيمة من موطأ يحيى، ولذلك سيتأثر العلماءُ الأوروبيون بعضَ الشيء بالحجج التي ساقها هذا العالم المسلم. ولعلّه من الأفضل أن نضع هاتين الروايتين جنباً إلى جنب إذا شئنا المزيد من الإيضاح.

وحيث إن هذا الأمر سيستغرق وقتاً طويلاً منّا، نكتفي بعرض مقطعين بعد كل رواية حتى نتمكن بالمقارنة بينهما من بيان كيف أصبح الشيباني شارحاً لنصّه وناقداً له.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: يحيى عن مالك عن (أ) يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو (ب) بن سعد بن معاذ (ج) عن نافع بن جبير بن مطعم عن مسعود (د) بن الحكم عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يقوم في الجنائز (هـ) (ثم جلس بعد).	ـ القيام للجنائز: أ ـ أخبرنا (بلا عنعنة). ب ـ حُذِف عمرو. ج ـ سعد بن معاذ الأنصاري. د ـ معوّذ بن الحكم. هـ ـ كان يقوم في الجنازة (بالإفراد). قال محمد: «وبهذا نأخذ، لا نرى القيام

=اعتراضات الخصوم» مع أن الإضافات الأخيرة الواردة في نهاية كل باب [من رواية الشيباني] موجّهة ضد مالك من وجهة نظر فقيه حنفيّ.

(*) (لم يصرِّح جولد تسيهر هنا باسم هذا الذي سمّاه المفهرس المسلم ولعلّه يريد عبد الحي اللكنوي في كتابه التعليق الممجّد، وحيث لم يكن هذا الكتاب بين يدي الآن فلا يمكن الجزم).

(85) طبعت الأولى في سنة 1291هـ بمطبعة محمد عبد الكريم تقع في 200 صفحة مع شرح مقتضب مثبت بحاشيتها، والثانية في سنة 1292هـ بمطبعة الرحيمي، وتقع في 270 صفحة مع ملاحظات قليلة بحاشيتها.

(86) طبعت سنة 1297 بمطبعة محمد خان مصطفى وتقع في 412 صفحة.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
	للجنازة. كان هذا شيئاً فَتُرِك، وهو قول أبي حنيفة.
ـ باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة:	ـ باب القبر يتخذ مسجداً، أو يصلى إليه، أو يتوسد.
[ورد هذا الحديث في موضع آخر من موطأ يحيى بإسناد مختلف عن عمر بن عبد العزيز جاء فيه: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: **«قاتل الله اليهود والنصارى (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. لا يبقين دينان بأرض العرب»**.	أخبرنا مالك: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. (حُذِفت هنا لفظة النصارى وعبارة لا يبقينّ دينان بأرض العرب).
ـ باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر:	ـ الباب نفسه:
عن مالك[1] أنّه بلغه أن علي بن أبي طالب كان يتوسد القبور (أ) ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نُهِي عن القعود على القبور فيما نرى للذاهب (ب). وعن مالك عن أبي بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: كنا نشهد الجنائز فما يجلس آخر الناس حتى يؤذنوا(ج). (في الترجمة: فجلس آخر الناس حتى نودي بالآذان).	أ ـ كان يتوسّد عليها. ب ـ قال مالك: وإنّما نُهي.. سقطت من هذه النسخة. ج ـ هذه العبارة سقطت أيضاً.

(1) هذا الخبر مستمر في الباب نفسه.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ جامع ما لا يجوز من النكاح. [في هذا الباب أشكال مختلفة للنكاح غير المشروع والمبنية على العقود الفاسدة، وقد توزعت أحاديث الباب في نسخة الشيباني على أبواب مختلفة]. عن مالك عن نافع عن أبي الزبير المكيّ أنّ عمر بن الخطاب أُتي بنكاح لم يشهد عليه إلاّ رجلٌ وامرأة. فقال: هذا نكاح السّر ولا أُجيزه (أ) ولو كنتُ تقدمتُ فيه لرجمتُ.	ـ (باب نكاح السرّ) أ ـ في نسخة الشيباني: ولا نجيزه. (وفيها لرُجِمَت بالبناء للمجهول). قال محمد: وبهذا نأخذ؛ لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي ردّه عمر؛ رجلٌ وامرأة. فهذا نكاح السرّ لأن الشهادةَ لم تكمل، ولو كملت الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، كان نكاحاً جائزاً وإن كان سرّاً، وإنما يُفْسِد نكاحَ السّر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كملت فيه الشهادة، فهذا نكاح العلانية وإن كانوا أسّروه. قال محمد: أخبرنا محمد بن أبّان عن حمّاد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجلٍ وامرأتين في النكاح والفرقة. قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

ـ 5 ـ

يُعَدُّ تصنيف الحديث أعظم خطوة في التطور الأدبي لعلم الحديث. وقد أصبح جلياً بعد هذه المرحلة أن جَمْعَ مادة الحديث جزءٌ مهمٌ جداً من النشاط الفقهي في الإسلام. والأكثر من ذلك الإصرار على أن الحديث له دورٌ في التطبيق العمليّ الفقهيّ بالإضافة إلى الشعائر الأخرى. ولم يلبث أن تنامت مادتُه وتزايدت كما ينمو الفِطْر، وعلى وجه الدقة في خدمة هذا المسلَّمة.

والأكثر من ذلك أن التنظيم المنهجيّ للمعلومات المتراكمة أصبح وجوده أمراً ضرورياً لتيسير استخدام ذلك القدر الهائل من النصوص الحديثية التي

تكدّست في أيدي العلماء من جميع الأمصار الإسلامية من أجل الدراسة النظرية والأغراض العملية معاً.

وقد تحقق هذاالنظام المنهجيّ بمراعاة وجهتي نظر مختلفتين. إن أبسط أنواع التنظيم مرتبط بانبثاق آراء حول الحديث الصحيح، وهذا يجب أن يتصلَ بسندٍ صحيح من غير انقطاع إلى أحد الصحابة وفي هذه الحالة يسمّى مسنداً.

ومَنْ يقوم بجمع قدرٍ لا بأس به من هذه الأحاديث يُسَمَّى «المسْنِد»[87]، وَيُعَدُّ مصدراً مرغوباً للحديث القوليّ، ويرتحل إليهم مَن يرغب في الحصول على تلك الأحاديث الصحيحة[88]. وقد أُطْلِق لقب (المسنِد)[89] على شيخ البخاري عبد الله الجعفيّ. ولفظة «المسند» تكون في الغالب مرتبطةً باسم المكان أو المصر الذي يُعَظِّمُ فيه العالِمُ في عصره، والذي يَعُدّه أهلُه مهبطَ الحديث، فيُسَمّى أَحَدُهُم مثلاً (مسند بغداد)، والآخر (مسنِد مصر) في وقته[90]، أو وفقاً لمكان الرواية (كأن يُقال) (مسند الشام) أو (مسند اليمن)[91].

وقد أخطأ المترجمون الفرنسيون لابن بطوطة في ترجمة هذه اللفظة فقالوا: «L'appui de L'iraq». وفي الزمن الذي اشتغلت فيه المرأة بالحديث[92] صار يُطْلَقُ عليها لقب (المسْنِدَة)[93].

---

(87) وهو «من عرف الأحاديث أو دَلّ على مصادرها» كذا عرّفه دوزي. Dozy, Supplém, I, P. 692 b.

(88) نجد ذلك يتكرر في إجازات الحديث. انظر مثلاً: لاندبرج، فهرست مكتبة أمين ص 10 ويشيع نطق لفظة (المسنَد) بصيغة اسم المفعول في بعض المخطوطات وهو خطأ.

(89) انظر مادة (س ن د) في القاموس المحيط وتاج العروس.

(90) المقري 1 / 550

(91) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 259، ص 495.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة أبي إسحاق الحربي: «وفيها مات مسند اليمن إسحاق الدبري. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن خليل: «الحافظ المفيد الرحّال الإمام مُسْنِد الشام...»

(92) راجع الذيول والحواشي لكتابنا هذا.

(*) (هي مجموعة من التعليقات والاستدراكات وضعها جولدتسيهر في آخر كتابه دراسات محمدية ورتبها وِفْقاً لأرقام ذكرها والذيل الذي يشير إليه هنا هو رقم 4 ويحمل عنوان المرأة في كتب الحديث).

(93) ابن بطوطة: الرحلة 2 / 110، آلفرت: فهرست مكتبة برلين ج1 ص 11. ولفظة «الأصيلة»

وتلك الحدود الإقليمية للمسند تتناقض مع اتساع هذا اللقب ليشمل العالَم[94] الإسلامي كلّه في حالة المحدِّثين المشاهير، حتى إن الطبراني (ت360هـ) يسمى مسند الدنيا وأمّا الأحاديث التي اختُبرت في شيء من الصرامة ـ تزيد أو تنقص قليلاً ـ من أجل توثيقها، فتصَنّف من وجهة نظر خارجية، وأمّا الأحاديث التي تنتهي أسانيدها عند الصحابة فَتُضَمّ بعضها إلى بعض.

ويَعْمَدُ المحدِّثُ إلى ضمِّ جميع الأحاديث التي يرويها أحد الصحابة كالبراء بن عازب بعضها إلى بعض بصرف النظر عن سلسلة الإسناد، ثم يتحوّل إلى الأحاديث الأخرى التي يرويها صحابيٌّ آخر، وهكذا دواليك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا النوعُ من التجميع، هو مبدأ خارجي تماماً، أو لنقل إنه مبدأ شخصي (ذاتي).

فمتن الحديث أو نصّه ليس مَحَلَّ نظر في تأسيس هذا الضرب من التصنيف. والمعيار الذي يعوّل عليه هو اسم الصحابي فحسب، الذي يُذْكر على أنه راوٍ لمجموعة من الأحاديث.

فهذه المجاميع الحديثية يُطْلَق عليها اسم المسنَد، لأن كلَّ حديث فيها بمفرده ينتهي بسنده الصحيح إلى أحد الصحابة الذي بدوره يرويه عن النبي، هو حديث مسند[95].

ثم انتقلت هذه التسمية من صفةٍ للحديث، لتطلق على الجامع الذي يضم تلك الأحاديث[96].

الواردة هناك تستبدل بلفظة «الأصلية» وهاتان الصفتان كثيرتا التردد في هذا الفن. والمرأة نفسها تنعت بهاتين الصفتين في كتاب أسانيد المحدثين جزء 2 ورقة 11 ب (مخطوط).

(94) طبقات الحفّاظ 372، 179 وتهذيب الأسماء ص 145.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة الطبراني: «مسند الدنيا» وفي الموضع الثاني في ترجمة يحيى بن يحيى بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري قال فيه ابن راهوية: «وهو إمام لأهل الدنيا».

(95) Risch, Commentar des Izz al-Din, P. 28

(96) مقدمة الدارمي ص 4، معجم المصطلحات الفنية ص 646.

(*) (لم أهتد لموطن الاستشهاد في سنن الدارمي لاختلاف الطبعات).

وهنالك عدد كبير من المسانيد القديمة لا نعرف عنها إلاّ اسمها، على الرغم من أنّها ظلّت لوقتٍ طويل موضوعَ دراسة في الإسلام(97).

وأكثرُ تلك المسانيد ذيوعاً وانتشاراً مسندُ أحمد بن حنبل(98)، وتوجد أجزاء متعددة منه مخطوطة تحت رقم 589 بمكتبة دوكال بجوته(99)، وعدد من النسخ المخطوطة بالمكتبة الملكية ببرلين(100).

وفي مسند أحمد خُصِّص لكلِّ راوٍ (صحابي) مسند خاصّ به حتى لو لم يرو ذلك الصحابي إلاّ قدراً يسيراً من الحديث عن النبي(101).

ومسند إسحاق بن راهويه (ت233هـ) أحد المدافعين الأشدّاء عن الحديث النبويّ في زمنٍ وقع فيه الاختلاف بين المدارس(102)، يوضح كذلك هذا

---

(97) مثل: مسند الحارث بن أبي أسامة (ت 282هـ) وكان ما يزال يروى في القرن السادس. انظر ابن الأثير: الكامل 6/ 81 وظلت حتى القرن الثامن موضوع بحث ودراسة نقدية. فهرست المكتبة الخديوية ـ القاهرة الجزء الأول ص 161 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 285] وهنالك مسند عَبْد بن حميد [الحافظ أبو محمد الكشي] (ت 249هـ) الذي لا يزال يقرأ في القرن العاشر في مصر. انظر أسانيد المحدثين (مخطوط) جزء 2 ورقة رقم 16.

(98) يفسّر Pertsch لفظة المسنَد بـ(مجموعة أحاديث لتأييد مذهبه الديني) فهرست 1/ 456. انظر شبرنجر: حياة محمد جزء 3 صفحة (21) جوته.

(*) (هذا تعريف غريب للمسند لم يقل به أحد، ثم ما المراد بتأييد مذهبه الديني؟ وهل يريد مذهب صاحب المسند).

(99) قارن أيضاً المخطوطة رقم 590 والمخطوطة رقم 609 من المكتبة نفسها.

(100) آلڤرت: فهرست مكتبة برلين 2/ 97: الأرقام 1257، 1959 [قارن: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 193 وذيله 1/ 309 وطبع [أي مسند أحمد] بالقاهرة سنة 1896 وثمة طبعة جديدة تحت الإعداد. وقد خصّص جولد تسيهر للمسند مقالته:

'Neue Materialen zurlitteratur des über lieferungswesens bie den Muhammedanern', ZDNG, I, (1896) [[. 465 ff]

(101) أنظر مثلاً: فهرست مكتبة جوته المخطوطة رقم 589 ورقة 139 حيث يوجد حديثان فقط يرويهما الصحابي أبو السنابل بن بعكك.

(*) (انظر ترجمة أبي السنابل في كتاب الاستيعاب لابن عبد البر 4 / 1684 تحقيق علي البجاوي)

(102) هو شيخ داود الظاهري [أبو سليمان الأصفهاني] انظر، كتابنا المذهب الظاهري ص 27. وقد سمع منه أيضاً ابن قتيبة الحديث وقد أخذ عنه أشياء كثيرة، وهو يصف إسحاق بقوله:

«ولم أر أحداً ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه وكان يقول: نبذوا كتابَ الله وسنن

الأسلوب المتّبع في تصنيف المسانيد[103].

وقبل أن ننتقل إلى النوع الثاني من جوامع الحديث يجب أن نضيف ثلاثة أشياء:

ـ **أولاً**: استمر جمع كتب المسانيد حتى حينما تغلبت المصالح الحقيقية على تنقيح كتب الحديث. ولجعلها ميسورة التناول رُتّبت ترتيباً ألفبائياً حسب حروف المعجم كما فعل أبو الحسين محمد الغسّاني (ت402هـ) في مسنده[104] حتى إن المسانيد القديمة التي جمعت بأسلوب مختلف[105] أعيد ترتيبها وفق حروف المعجم لتكون أكثر ملاءمة[106].

ويبدو أن هذا الأمر قد طُبّق على أشدّه في (جامع المسانيد والسنن) للعالِم الدمشقي عماد الدين بن كثير (ت744هـ)[107].

وكان ابن النجار البغدادي (محبّ الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن) قد صنّف قبله مسنداً جامعاً استوعب جميع الصحابة سمّاه (القمر المنير في المسند الكبير)[108].

رسول الله ولزموا القياس» مختلف الحديث ص 53.

(103) جزء منه موجود بمكتبة ولي العهد بالقاهرة. فهرست القاهرة 1/ 305 [بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الذيل) 1/ 257. ولمعرفة المسانيد الأخرى انظر جولدتسهير في مقالته المشار إليها في هامش رقم 101 وكذلك بروكلمان 1/ 136، وذيله 1/ 256]

(104) لاندبرج: المصدر السابق ص 12 رقم 37

(105) كان التسلسل في الأصل يتم حسب مكانة الصحابي في الإسلام (أي أسبقيته في الدخول إلى الإسلام ومشاركته في غزوة بدر، وهكذا) أنظر قاموس المصطلحات الفنية ص 646.

(106) وقد أعيد ترتيب مسند الإمام أحمد [حسب حروف المعجم] أنظر فهرست الخديوية بالقاهرة 1/ 168 ـ 253 [أبو بكر المقدسيّ: ترتيب مسند أحمد قارن: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 311 ترجمة عبد الحليم النجار].

(*) [وقد أعاد ترتيبه على الأبواب الفقهية الشيخ عبد الرحمن البنا الساعاتي وأطلق عليه اسم (الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني) وطبع في مصر، وهو عمل عظيم يسّر به صاحبُه على القارىء التعامل مع مسند أحمد في صورته الأولى].

(107) آلفرت: فهرست مكتبة برلين الملكية 2/ 51 رقم 1344 [انظر، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 61 (النص الألماني)].

(108) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 264 *(أنظر ترجمة ابن النجار في تذكرة الحفاظ للذهبي 4/ 1428)

ثانياً: إنّ كتب الأئمة لم تصنّف في الأصل لجمع الحديث كما رأينا مع موطأ مالك في المبحث رقم 3، وإنّما لتكون كتباً في الفقه والتشريع، وقد استخرج منها أتباع المذاهب المتحمسين الأحاديث المسندة لجعلها موضوعاً لدراسة خاصة. وهذه المسانيد لم تُصَنف على حدّ علمنا حسب الرواة، ولكن حسب أحاديثهم، طبقاً لفصول الكتاب الأصلي الذي استخلصت منه، وهي ليست آثاراً لأولئك الذين حملت أسماءهم. وإنّه لِمن الخطأ الظن أنّ مسند الإمام الشافعي قد جمعه بنفسه حسب أسماء الصحابة الرواة. وقطعاً، استثنى تلاميذ الإمام (محمد بن الحسن) الأحاديث المسندة من مدونته (المبسوط) ورتبوها على الموضوعات الفقهية[109].

وقد تعرّض موطأ مالك للعملية نفسها فظهر مسند موطأ مالك[110]، والشيء نفسه حدث لمسند أبي حنيفة[111].

وبالإشارة إلى ذلك العدد الهائل من الأحاديث المسندة التي استخدمها، يمكن أن نبرهن بذلك على فساد التهمة التي وجّهتها الخصوم لمذهب أبي حنيفة، وهي قلة التفاته إلى الحديث واعتنائه به.

وابتداء بأوائل أصحابه[112] وحتى القرن السابع (حيث لا تسمح المعلومات

---

(109) ابن الملقن، مخطوط، ورقة 14ب (عبد الله الأصم (ت 246هـ) ويطلق عليه عادة لقب الجامع)

(*) (لقد دأب جولدتسيهر أحياناً على الاكتفاء باسم المؤلف دون ذكر اسم كتابه كما هو الحال هنا ولعله يريد ها هنا سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن(ت 804هـ) وله آثار كثيرة أكثرها مخطوط وليس من اليسير الاهتداء إلى المخطوط الذي رجع إليه)

(110) وضعه أحمد بن شعيب (ت 303هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 543. وآخر وضعه أبو القاسم الجوهري المالكي (ت 381هـ) وله وصف ساقه عبد الحي اللكنوي ص 20 نقلاً عن الغافقي. راجع هامش رقم 78. وابن بشكوال: طبعة كوديرا ص 560 رقم 1242: «مسنده في الموطأ».

(*) (الجوهري هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري صنف مسند الموطأ انظر، ابن العماد: شذرات الذهب 3/ 101).

(111) وهذا يحسم المسائل التي أثيرت في كتاب (تاريخ الشرق الثقافي) لكريمر 1/ 491 ملاحظة رقم 2 [وعن مسانيد أبي حنيفة انظر بروكلمان 1/ 77 وذيله 1/ 286].

التي بين يديّ بتجاوز هذه الحقبة)، ظهرت محاولات جديدة لجمع الأحاديث المسندة من مذهبه[113]، ففي القرن السابع وجد الفقيه الخوارزمي أبو المؤيد محمد بن محمود خمسة عشر مسنداً مختلفاً لأبي حنيفة، جعلها في كتاب واحد، ورتبها على أبواب الفقه[114]، غير أن عمله ذلك لم يستوعب كلّ مسانيد أبي حنيفة[115].

إذن، هذا ضربٌ من ضروب جمع المسانيد، وهو يختلف كلياً عن المسانيد التي وصفناها في أول كلامنا ويجب أن تميّز عنها.

ثالثاً: إن الاستخدام اللغوي المتأخر جعل مصطلح (المسند) يمتد ليشمل جميع المؤلفات في الحديث. وفي وقت من الأوقات سُمِّيت كذلك كتب الحديث مسنداً، وكان الأولى أن تسمى في الاستخدام الصحيح (الجامع). وقد ازداد هذا التوسع في الاستعمال اللغويّ تدريجياً مع الزمن.

---

(112) يذكر أبو المؤيد حماداً ـ ابن الإمام أبي حنيفة ـ وأبا يوسف [بروكلمان 3/ 240] ومحمد بن الحسن من بين مؤلفي هذه المسانيد. وثمة معلومات من القرنين الثالث والرابع نجدها عند ابن قطلوبغا، الأرقام 37، 42، 87.

(*) (أحسبه يريد كتاب (تاج التراجم) في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا قام بنشره فلوجل سنة 1862 في لا يبزج).

(113) طالب الحديث الشيعي ابن عقدة (ت 249هـ) كتب أيضاً مسند أبي حنيفة انظر الطوسي: كتب الشيعة ص 42.

(*) (لعله يريد كتاب الفهرس لأبي جعفر الطوسي. طبع بالنجف الأشرف 1937 بتعليق محمد صادق آل بحر العلوم).

(114) حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 536. وتوجد نسخة من مخطوطة الخوارزمي بالمكتبة الخديوية بالقاهرة (فهرس 1/ 304) ويحيل د. ڤولرس ـ الذي أدين له بنسخة تحتوي على مقدمة فريدة ـ على النسخة الموجودة بمكتبة مصطفى فاضل [انظر بروكلمان 3/ 241 ترجمة النجار ـ وقد طبعت في حيدر آباد سنة 1332هـ]

(*) (يقول بروكلمان: ونشرت في حيدر آباد سنة 1332هـ في جزءين مع ترتيب شيوخ أبي حنيفة على حروف الهجاء، وهي تجمع 15 طريقاً من الأسانيد التي روى بها تلاميذُ أبي حنيفة مسنَدَه عنه، ومنها كتاب الآثار للشيباني وقد رتبها الخوارزمي على أبواب الفقه).

(115) انظر مثلاً: مجموعة علي بن أحمد الناهوفتي المذكورة في أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول، ورقة 195ب. قارن: آلڤرت. فهرس مكتبة برلين 2/ 96 الأرقام 1255 ـ 1256

ولذلك نسمع يومياً عند التحاور بين المتعلمين المسلمين قولهم: (مسند البخاري)[116] و(مسند مسلم)، وقد وجدتُ ذلك في مصر على الأقل. وإن أقدم مدرسة لتعليم اللغة لها مصطلحاتٌ مختلفة لتلك المجاميع التي سُمِّيت آنفاً، وما يتصل بها من آثارِ ترتبط بها في ترتيبها.

- 6 -

إن إحدى الطرق الجيدة لتنظيم الحديث نجدها في تلك الآثار التي يُطْلَقُ عليها اسم (المصنفات) خلافاً للمسانيد التي ترتب فيها الأحاديث حسب الرواة، دون اعتبارِ للأحاديث نفسها.

ومادة الحديث، وهي ليست مادةً فقهية تتصل بالعباداتِ فحسب، بل هي سير، وتاريخ، وزهد[117]، تُعَدّ الأساس المستخدم في تقسيم هذه الجوامع. ففي كلِّ باب توضع تلك الأقوال والروايات حسب ورودها في المسألة المطروحة أو الواقعة. وفي كلِّ بابٍ أيضاً تُسَاق الأحاديثُ جميعُها بأسانيدها الكاملة من جميع طرقها المعروفة لراويها[118].

(116) قارن: فلايشر Fleischer. فهرست لا يبزج ص 465 أ من أسفل: «الجامع المسنَد الصحيح للبخاري» قارن: المصدر السابق ص 465 ب وكذلك، ابن خلدون: المقدمة ص 792 طبعة دار الكتاب اللبناني حيث يصف كتابي الشيخين بالسند الصحيح.

(117) وكلما استوعب الكتاب هذه الموضوعات أُطلِق عليه اسمُ «الجامع» انظر مقدمة الدارمي ص 4.

(*) (تتضمن مقدمة الدارمي جملة من الأبواب تبتدىء بما كان عليه الناس قبل البعثة ثم صفة النبي في كتب الأولين وذكر معجزاته عليه السلام، وفضل العلم والعلماء والأمر باتباع السنن واجتناب البدع. . . وهكذا).

(118) راجع ما سبق ص 202 (الترجمة الإنجليزية) و 218 (الأصل الألماني).

(*) (يقابل ذلك ما يناظر الهوامش رقم 58 ـ 64 من المتن في ترجمتنا هذه).

(119) السيوطي: طبقات الحفاظ ص/26 حيث يذكر ثبتاً بأسماء كتب الإمام مسلم وفيها: المسند الكبير على الرجال، والجامع على الأبواب قارن: الترمذي 2/337 حيث يقارن بين معرفة شعبة بالحديث ومعرفة سفيان فيقول عن الأول إنه «عالم بالرجال، فلان عن فلان» ويقول عن الثاني إنه «صاحب أبواب»، أي أن الأول كثير الاعتناء بالإسناد والثاني يركز على تنظيم الحديث.

وبينما يرتِّبُ المسنَدُ على الرِّجال، يرتّبُ المصنَّف على الأبواب[119].

وبناءً على هذا الرأي نجد أن لفظة (المسند) ولفظة (الشيوخ) تختلفان في الغالب عن مصطلح (الأبواب).

واجتماع هذين المصطلحين معاً، أي المسند والأبواب، أو الشيوخ والأبواب، وهما مصطلحان مختلفان، نجده يتردد في نوعين من كتب الحديث: كتب السير أو التراجم، والتاريخ الأدبي[120].

فالمسند والمصنّف ـ إذن ـ ضربان من ضروب جمع الحديث، وقد ظهرا في زمنٍ واحدٍ منذ وقتٍ بعيد، واستمر جمع المسانيد لوقتٍ طويل حتى بعد شيوع المصنفات وانتشارها.

والمولعون بمتون الحديث التي جمعوها يميلون إلى تأليف المسند، وهو بحقٍّ عملٍ فرديّ وذخيرة للاستعمال الشخصيّ.

وأمّا الذين يرغبون في تيسير استخدام الأحاديث المتراكمة من الناحية العملية وذلك بتقديم المادة الحديثية المتعلقة بأيّ مسألة مطروحة في صورةٍ ممحّصة نقدياً، فأولئك هم الذين يؤلفون المصنفات، وهم بصنيعهم هذا عقدوا النية منذ البداية على وضع آثار لخدمة المذهب والحياة العملية.

وليس لدينا فكرة واضحة عن بواكير نشأة المصنفات. والتواريخ التي يسوقها العلماءُ المسلمون في هذا الشأن لا تَسْلَمُ من شبهة، كما أشرنا آنفاً في موضعٍ سابقٍ من هذا الكتاب (مبحث رقم 2).

---

(120) انظر الأمثلة الآتية:

طبقات الحفّاظ ص 308 [ترجمة المطرّز أبو بكر القاسم بن زكريا].

ص 331 [ترجمة محمد بن عقيل بن الأزهر البلخي].

ص 368 [ترجمة محمد بن داود بن سليمان] ص 371 [ترجمة أبي إسحاق بن حمزة إبراهيم بن محمد الأصفهاني] ص 375 [ترجمة ابن الجعابي] قارن: حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 540.

(121) [أنظر ملاحظة الناشر على صفحة 197].

(*) (المراد الهامش رقم 43 للأستاذ ستيرن ناشر الكتاب بالإنجليزية).

وأكثرُ المعلوماتِ موضوعيةً بدأت تظهر في القرن الثالث الهجري[121]، وهي التي يمكن أن نستنبط منها أنه في ذلك الوقت صنّف الناسُ المسنَد أي رتّبوه حسب الموضوع[122]، وأن مَن وضع ذلك فَهُم مِمّن (جمع وصنّف)[123]. وفي هذا القرن بلغ النزاعُ أشدَّه بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. وطلبُ الحديثُ والاشتغال به إذ ذاك يُعَدُّ عملاً ذا قيمة، ولكن أولئك الذين كان عليهم أن يتدبروا شؤون القضاء في الحياة العملية افتقدوا الوسيلة للحصول على أحكام الحديث لكل حالة أو واقعة، وكذلك النصوص التي تستنبط منها تلك الأحكام.

وأولئك الفقهاء لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالحديث، ونرى ذلك في خبر الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبر يرينا مبلغ الهوّة السحيقة التي يجب أن يضَيِّقَها أنصارُ الحديث. يقول: «وقد تجد الرجلَ يطلب الآثار، وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً وهو لا يُعَدّ فقيهاً، ولا يجعل قاضياً. فما هو إلاّ أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتبَ الشروط[124] في

---

(122) ليس هذا المكان ملائماً لذكر تفصيلات هذا الموضوع من قبيل أبي نعيم بن حماد بن معاوية المروزي / هو أوّل من جمع المسند (طبقات الحفاظ 180) (ت 228هـ).

(123) انظر طبقات الحفاظ 147 [روح بن عبادة]، 179 (سعيد بن منصور الخراساني) ص 180 (السوريني أبو إسحاق المطوعي، 193 (عثمان بن أبي شيبة)، 220 (يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح)، 232 (محمد بن أسلم الكندي) 234 (عبد بن حميد الكمي).

(124) لمعرفة معنى (الشروط) انظر Dozy, Supplem., I. P. 746. وتجمع لفظة (الشروط) في العادة مع لفظة (الوثائق) ولفظة (الصكوك) ومعرفة الشروط وصناعة التوثيق من الأمور التي لا مندوحة عنها في أمور القضاء، وهي في الأغلب تذكر في المصنفات المتصلة بهذا الشأن.
(قارن: دوزي: المصدر السابق 2/ 774ب. والزركشي: تاريخ الدولتين ص 42، وفيه: «كان فقيهاً مفتياً عارفاً بالتوثيق» وفي موضع آخر من تاريخ الدولتين ص 89: «الفقيه الموثق»).
وقد ذكر النديم في (الفهرست) أسماء أقدم مؤلفي كتب الشروط والوثائق أنظر الفهرست ص 258، 259، 260، 261 [ترجمة: الخصاف، وهلال بن يحيى، وقتيبة بن زياد، والطحاوي].
وقد وضع الطحاوي مختصراً يشرح هذا الضرب من التأليف (قارن: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6، 10) وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية 3/ 102.
[قارن: بروكلمان: ذيل تاريخ الأدب العربي 1/ 294 ـ 295. وأحد مختصرات الشروط كتاب (بضاعة القاضي) وهو مخطوط بمكتبة لايبزج تحت رقم 213. وثمة مخطوط آخر هو (الأمثال الشروطية في تحرير الوثائق الشرعية) ورد ذكره في فهرست الخديوية 3/ 8، 9. وفي فهرست الخديوية ص 266، مخطوط محاسن الشروط. قارن بكتاب المجموع اللائق لكتاب الوثائق من

مقدار سنة أو سنتين حتى تمرّ ببابه فتظن أنه من بعض العمّال، وبالحرا ألاّ يمرَّ عليه من الأيام إلاّ اليسير حتى يصير حاكماً على مصرٍ من الأمصار أو بلدٍ من البلدان»[125].

وفي هذه الظروف أحسَّ أصحاب الحديث بالحاجةِ إلى التنبيه إلى أهمية الحديث في التشريع العملي واستحضار الدليل من الحديث الصحيح لكلِّ بابٍ من أبواب الفقه حتى لا يخطئ أحدٌ في الاهتداء إلى حُلولٍ لمشكلاتٍ دينية تتصل بالعبادات والفقه. وبهذه الوسيلة أظهروا للمذهب المخالف أنّ الحديث مصدرٌ كافٍ للأحكام التشريعية العملية.

وكان هذا الغرض من التأليف دافعاً قوياً لتعقّد المصنّفات. ورعاية جمهرة من العلماء لهذا الهدف هي وحدها التي أعطت سبباً كافياً لنشأة كتب الآثار، وفقاً للمذاهب والنزعات السائدة آنذاك. وليس من قبيل المصادفة أن تنشأ المصنّفات في العراق وأقصى شرق العالم الإسلامي حيث بلغ الخلافُ النظريّ أشدَّه.

= تأليف محمد عرضون، انظر أيضاً:

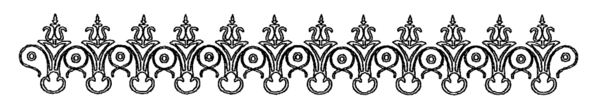
Kraft. Die Handschriften der Oriental Akademie in wien, p. 174

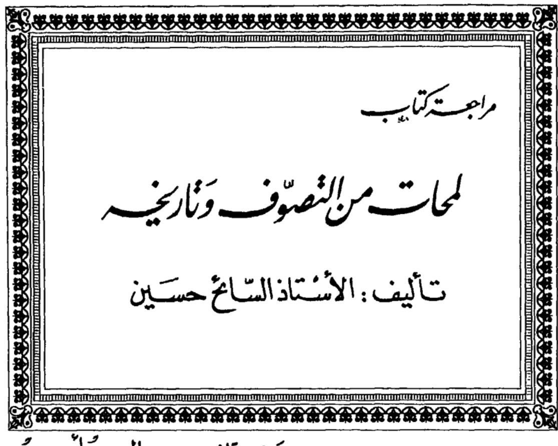
حيث يذكر وثائق لها صلة بالموضوع.

ويحمل الكتاب الثالث والخمسون من فتاوى المجيري (!) وهو من أشهر كتب الفتوى الحنفية عنوان (كتاب الشروط). كما يوجد مجموع للشروط في كتاب المبسوط للسرخسي. طبعة القاهرة 1331 ج30 ص 167 ـ 208].

(125) الجاحظ: الحيوان 1/ 87 تحقيق عبد السلام هارون.

مراجعة الكتب





عرض وتلخيص: د. الصيدُ أبو ديبُ
كلية اللغات - جامعة الفاتح

التصوف - كما يقول د. محمد علي أبو ريان[1] - «حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية. . . وهو في حقيقة أمره محاولة تتجاوز الشعائر والرسوم الظاهرة لأي دين لكي تواجه النفس في أعماقها شحنات روحية». ووفق ما أثبته مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان يؤكد د. أبو ريان: «أن التصوف ظاهرة عادية ترتبط بكل دين إذا سلك المعتنقون له طريق المجاهدة الروحية».

وقد أغرت هذه الظاهرة الكثير من المؤلفين المسلمين والمستشرقين لدراستها وإعداد البحوث والدراسات حولها، مما استتبع ذلك ظهور عدد من

(1) الحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1994، ص7.

الكتب والمؤلفات التي وقفت أمام ماهية التصوف الإسلامي وحقيقته وقواعده، وأبانت أصول الفكر الصوفي عند أبرز رجاله وأشهر أعلامه، وتعرضت لمذاهبه ومدارسه.

ومن جملة هذه الكتب والمؤلفات التي تناولت تاريخ التصوف الإسلامي وأبرزها كتاب (تاريخ التصوف الإسلامي) للدكتور عبد الرحمن بدوي، وكتاب (التصوف الإسلامي) للدكتور زكي مبارك، وكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) للمستشرق الإنجليزي أرنولد نيكلسون وغيرها، وهناك كتب أخرى تحدثت عن طبقات الصوفية وآدابهم وشطحاتهم واصطلاحاتهم وبعضها اهتم بألفاظ الصوفية فجاءت على شكل معجم خاص بها، وهناك من اعتنى برسائلهم فجمعها وقدّم لها، ودرس فريق آخر فلسفتهم وقيمهم الروحية، وتعرض فريق ثالث لأدبهم وجمع شعرهم في دواوين مستقلة.

ولا يخرج عن هذه الدائرة كتاب (لمحات من التصوف وتاريخه) للأستاذ السائح علي حسين، وهو من منشورات كلية الدعوة الإسلامية (الطبعة الأولى - 1994). ولقد سبق للأستاذ السائح أن قدم للمكتبة الليبية خاصة والمكتبة العربية الإسلامية عامة أكثر من كتاب قيم يشهد له بمكانته العلمية الجديرة بالتقدير والتنويه.

وقبل أن نستعرض فصول هذا الكتاب ونقوم بمراجعة محتوياتها في هذه الصفحات، أود أن أشير إلى أن الناظر في المؤلفات والدراسات الإسلامية التي قدمها المؤلفون الليبيون قديماً وحديثاً، سيجد أن مجالات موضوعها تركزت في مجملها في علوم الفقه والعبادات وشيء من علوم الحديث والتوحيد والعقائد والقليل منها الذي تعرض لعلوم التفسير والقراءات والكلام والتصوف.

والكتاب الذي بين أيدينا (لمحات من التصوف وتاريخه)، عطاء جديد بين هذه المؤلفات والدراسات الإسلامية، ونتاج متميز في مسيرة صاحبه العلمية (الأستاذ السائح علي حسين) حيث ينفرد فيه عن غيره من الكتب التي قدمها، بموضوعه الذي يعالج التصوف ويستعرض شيئاً من تاريخه ويقدم لمحات من الفكر الصوفي، وبذلك يكون أول مؤلف ليبي - فيما أعلم - يخوض مثل هذا

الموضوع ويقدم فيه كتاباً كان في الأصل ـ كما ينبهنا إلى ذلك صاحبه ـ «رؤوس أقلام حضرها وألقاها على طلبة السنة الثالثة بكلية الدعوة الإسلامية» ص11.

وهذا الأمر ضاعف من قيمة هذا الكتاب في نظر د. مسعود الوازني حيث يقول في تقديمه له: إن موضوعاته «كان قد ألقاها المؤلف على طلاب المرحلة الجامعية الأولى أولاً بأول في محاضرات أسبوعية متواصلة، تخللتها حلقات نقاش جادة، أثرت المادة وأسهمت في تذليل صعوباتها وحل رموزها وإشاراتها، ونبهت إلى الأخذ بالأساليب السهلة وتجنب العبارات المعقدة والتعابير الصعبة التي تحتاج إلى كدّ الذهن أو الإلمام المسبق ببعض حقائق هذا الاتجاه، فأسدى المؤلف بذلك خدمة جليلة إلى كل من يروم معرفة التصوف، وبعث في نفوس الدارسين طلاباً وغيرهم الثقة الكاملة في الإقدام على قراءة ما سطرته أقلام القدامى في علم التصوف فكراً وبحثاً من غير تهيب أو حذر»، ص5 ـ 6.

فهذا العمل العلمي إذن ولد في قاعات الدرس الجامعي وضم تلك المحاضرات التي أعدت بعد قراءات ومراجعات للكثير من المصادر والمراجع ذات العلاقة، فضلاً لما تمخض عنها من ملاحظات وتعليقات، الأمر الذي دفعنا إلى القيام برحلة تستعرض فصول هذا الكتاب باعتباره مأثرة تسجل للأستاذ السائح حسين وتحمد له.

يقع الكتاب في 356 صفحة من الحجم المتوسط، استهل بتقديم (ص5 ـ 10) للصديق الدكتور مسعود عبد الله الوازني، كان مزيجاً من تقريظ وتعليق.. تقريظ جدير به المؤلف وكتابه، وتعليق شابتة مبالغات ابتعدت به عن الموضوعية والعلمية، مثل قوله: «ولأول مرة يصدر كتاب يعالج بزاد معرفي كبير ورؤية تحليلية شاملة واستنتاجات رقيقة وموضوعية متناهية، التصوف تاريخاً وفكراً» ص5.

وقوله أيضاً: «إن التصوف قد طرقه الكثيرون، ولكن لم يصلوا إلى ما وصل إليه هذا الكتاب الذي عالج التصوف تاريخاً وفكراً، بتفصيل دقيق وإحاطة شاملة فرقت بين التصوف الإسلامي والفلسفي» ص9/ 10.

وفي الوقت الذي نقرأ فيه هذا الكلام، نقرأ للدكتور الوازني أيضاً قوله: إن ما جاء في الكتاب مجرد «لمحات - كما ورد في العنوان - ولكنها لمحات بصارة تميزت بالعمق في البحث والموضوعية في التناول والإنصاف في استصدار الأحكام والدراية الكاملة بأسباب ظهور هذه الحركة وما صاحبها من مد وجزر، وقوة وضعف... كما استطاعت هذه اللمحات بما تميزت به من وعي تاريخي أن تقوم برصد دقيق لما كان وافداً من أفكار أو نابعاً من الصوفية أنفسهم». ص6.

ويبدو أن مثل هذه المجاملة من صديق إلى صديق كان لا بد منها في هذا التقديم الذي لم يخل من إضاءات عامة مركزة للتصوف وفضائه ومن نظرات ثاقبة في موضوعاته واتجاهاته الفكرية وموقف الفقهاء وعلماء الكلام منه ومنهج الصوفيين الفكري وما أثاروه من مفاهيم غامضة.

ثم تأتي كلمة المؤلف التي رسمت خطوط هذا الكتاب الموضوعية وأبانت جملة من الحقائق، وضعته في مكانه الصحيح وقطعت صلتنا بتلك المبالغات التي جاءت في التقديم حيث نقرأ قوله:

«إن الكتاب أعد في الأصل في شكل رؤوس أقلام حضرت وألقيت على الطلبة، وإنّ النظر إليه بعين ناقدة باحثة عن الكمال يقتضي إعادة النظر والتعديل قبل النشر، ولكن ضرورة إيجاد خطوط عامة مشتركة بين أيدي الطلاب جعلتني أغامر بالطباعة متعهداً للأساتذة ومحبي المعرفة وأنصار الحق بأن أضع في حسباني ملاحظاتهم وتوجيهاتهم في طبعة تالية».

ونكبر للمؤلف قوله هذا ونحمد له تسجيله لهذه الملحوظة التي استوجبتها الأمانة العلمية التي هي من صفات الباحث وأخلاقه والتواضع العلمي الجم، فقراءة لصفحات هذا الكتاب تؤكد - كما سنبين ذلك في سطور لاحقة - أن المؤلف لم يعد النظر فيما جاء فيه من موضوعات ولم يتول فصوله بالتعديل والترتيب قبل أن يرفع به إلى النشر ويغامر بطباعته، والسبب - كما يعترف المؤلف نفسه «إن ضرورة إيجاد خطوط عامة مشتركة حول هذا الموضوع الشائك بين أيدي الطلاب كانت وراء مغامرة نشر الكتاب وطباعته».

كما أن هذه القراءة تؤكد أيضاً أن الكتاب بالنسبة للقارئ «فاتحة خير لقراءة أعمق وبحث أدق» في التصوف وتاريخه، وأن صاحبه بذل فيه جهداً غير قليل سواء في لم شتات موضوعاته أم في الحصول على - وليس اكتشاف!! - المصادر والمنابع والروافد التي استقى منها مادته، ذلك أن مثل هذا الموضوع ليس سهل التناول بل يحتاج إلى كبير عناء في كتابته.

إن كل هذا لم يمنع المؤلف من أن يشير - في البداية - إلى أن الكتاب أعد في الأصل في شكل رؤوس أقلام حضرت وألقيت على الطلبة، وإنه «كان حصيلة عام دراسي، فهو بحكم الزمن سقط لا تكفي مدة حمله لولادة ناضجة» ص11. فضلاً عن أن المؤلف يقر بأنه لا يدعي السلامة من التقصير والخطأ أو أنه جاء بما لم يستطعه الأوائل وأن المعالجة في أكثر من موضوع من كتابه كانت موجزة في قضايا تحتاج إلى وقفات متأنية متدبرة!!

وما أصدق هذا القول الذي حرص به المؤلف على الابتعاد عن هوّة الغرور وعدم الوقوع فيها، وما أصدق ما اعترف به، ذلك أن القارئ لهذا الكتاب قراءة متأنية سيجده حقاً جملة من رؤوس أقلام ووريقات لموضوعات عديدة، حول التصوف وتاريخه، لا نجدها مجتمعة بهذا اليسر في غيره من الكتب، ومع ذلك فإن رؤوس الأقلام هذه والوريقات تؤكد أن من ورائها جهداً بذل ورغبة صادقة في العطاء العلمي ومعاناة في البحث والاستقصاء ورحلة مضنية من أجل تحديد المصادر والمراجع ذوات العلاقة بالموضوع لا يثمنها إلا من ارتاد سبل التأليف وانتهج طرق البحث العلمي!!

من هنا كان لا بد من رحلة مع هذا الكتاب، نستكشف بها بعض المحطات المهمة، ولتكن بدايتنا في هذه الرحلة مع الصفحات التي جاءت تحت عنوان (في البدء) التي يضعنا فيها الأستاذ السائح حسين وجهاً لوجه مع المراحل التي مرّ بها التصوف والتي قسمها إلى ثلاث مراحل، تحدث في إيجاز مقتضب جداً وبشيء من التسامح وتجاوز التفاصيل - كما يقول - عن كل مرحلة، محدداً زمنها، مشيراً إلى سماتها وخصائصها ومؤشراتها، منتهياً إلى بيان نظرة المسلمين إلى التصوف في هذا العصر، حيث يقول:

«ولأننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم ـ وأن المستشرقين قد كتبوا الكثير الكثير عن الفكر الإسلامي بصورة عامة وعن التصوف بصورة خاصة، لذلك حاولت أن ألفت نظر الطلاب إلى رؤية صورتنا في أعين الآخرين وأن نستفيد من قول الحق بغض النظر عن قائله، وليس من منهج البحث العلمي ترك الصواب لمجرد أحكامنا المسبقة بأن المستشرقين كفار يكيدون للإسلام» ص17.

لقد أحسن المؤلف صنعاً حين حاول أن يلفت نظر الطلاب، بل القراء إلى رؤية صورتنا ـ ويقصد تصوفنا ـ في أعين الآخرين، ولم يجانب الصواب حين أكد ضرورة الانتصار لقول الحق بغض النظر عن قائله، فذلك منتهى الموضوعية في العلم بل هو من صميم أصول منهج البحث العلمي الذي يرفض ـ كما يقول ـ ترك الصواب لا لشيء سوى الإضرار على مورثنا الفكري الذي يصنف القائلين به من المستشرقين بأنهم كفار يكيدون للإسلام!! إنها لفتة منهجية وملاحظة قيمة من الأستاذ السائح حسين جاءت في خاتمة التمهيد لموضوعه، جديرة بالإشارة إليها والتنويه بها.

وإذا كان التمهيد أو (قبل البدء) تعرض للمراحل التي مر بها التصوف والتي قسمت إلى ثلاث مراحل واهتم باستعراض هذه المراحل وتقويمها (ص13 ـ 15)، فإن الفصل الأول الذي جاء بعنوان مدخل عام (ص19 ـ 43) قد تناول ماهية التصوف وقدم لنا تعريفاته المتعددة واختلافاتها ومنشأ التسمية وهذه النسبة، كما تحدث عن الصراع الطويل بين الفقهاء والصوفية حول الرأي في التصوف.

واضح أن العلاقة بين (قبل البدء) و(المدخل العام) جد وثيقة، لكنها افتقرت ـ من حيث عرض موضوعاتهما ـ للترتيب المنطقي حيث بدأ الحديث في (قبل البدء) بذكر المراحل التي مر بها التصوف ثم انتقل ليتناول التصوف لغة واصطلاحاً في (مدخل عام) والعكس هو الصحيح، أما بخصوص عنوان الفصل الأول وهو (مدخل عام) فإن هذا العنوان لا معنى له باعتباره لا يعكس محتوى الفصل وموضوعاته كما تتطلبه منهجية البحث العلمي، لذلك يجب أن يكون ما جاء في هذا الفصل مدخلاً عاماً أو تمهيداً يتلوه، الفصل الأول فالثاني

فالثالث.. الخ، وإذا ما فضل أن يكون فصلاً، فأرى أن يكون عنوانه (التصوف.. مفهوماً وتاريخاً).

وإلى جانب هذه النقاط المنهجية الشكلية فإن الفصل الأول يثير جملة من الملاحظات منها.

أولاً: استخدامه في صياغة بعض عباراته وفقراته لألفاظ غير واضحة الدلالة لعلاقتها بالمصطلح الصوفي مثل القول بأن «كلا منهم [أي الصوفي] يعبر عن ذوقه وإحساسه الوجداني الخاص به» ص21 فلفظة (الذوق) هنا تحتاج إلى توضيح قبل استعمالها في بيان تعريف التصوف والوقوف على العلاقة الدقيقة بين الذوق والتصوف. فالصوفيون لهم معجمهم اللغوي الخاص ومصطلحاتهم التي يستخدمونها في كلامهم والتي تستوجب من الباحث معرفة معاني ودلالات الألفاظ عندهم قبل التعامل مع تراثهم.

ثانياً: جاء الحديث عن ما هو التصوف (ص21) على نحو مضطرب حيث يبدأ بتعريف التصوف فالصوفي فالتصوف، ثم يورد تعريفاً للتصوف منقولاً حرفياً من كتاب (التعريفات) للجرجاني ولكن الإحالة في الهوامش تشير إلى أن النقل تم أيضاً من معجم المصطلحات الصوفية!! والصحيح هو الاكتفاء بالمصدر الأقدم الذي تم النقل منه، فضلاً عن أن في نص التعريف خطأ مطبعياً حيث جاء فيه (وباطنها) والصحيح (وباطناً) بالعطف على (ظاهراً). ثم يورد تعريفاً آخر لأبي الوفاء التفتزاني نقل عن موسوعة دائرة القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ثم يقدم تعريفاً ثالثاً يعتبر التصوف علماً لم نعرف أصحابه فقد نسب لمجهولين (ص22)، كما أورد بيتين من الشعر في علم التصوف لم يذكر لنا صاحبهما وإن أشار في الهامش إلى مصدر النقل وهو كتاب (تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب)، ثم يورد إلى جانبهما تعريفاً رابعاً باعتبار التصوف فلسفة حياة. (ص24).

بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى الحديث عن منشأ التسمية والنسبة، فيتناول معنى اسم التصوف وماهيته ومنشأ لفظ الصوفي (ص25) ثم يعود إلى التصوف (ص29). وحين يتعرض للتسمية وتداولها يبدو مثل هذا الاضطراب والكر والفر

حيث ينطلق بها في صدر الإسلام، تحديداً في القرن الأول الهجري (ص25)، ثم يعود بها إلى الفترة الجاهلية لينتقل بعدها إلى القرن الثالث الهجري (ص26).

وعلى الرغم من إشارة المؤلف إلى أن المستشرق الإنجليزي نيكلسون قد جمع ثمانية وسبعين تعريفاً، كانت متداولة حتى القرن الخامس الهجري وأن عبد القادر البغدادي جمع أيضاً على الترتيب الأبجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات، ما يقرب من ألف تعريف (ص21)، إلا أنه فجأة وضعنا أمام تعريف نقله عن الجرجاني في كتابه (التعريفات) مع جملة من التعاريف من مصادر مختلفة دون مثال مما جمعه نيكلسون وعبد القادر البغدادي!!

ثالثاً: ومن هذه الملاحظات أيضاً مخالفة المؤلف لبعض قواعد منهج البحث العلمي وأصوله التي ترفض نسبة الأقوال إلى مجهول مثل قوله في تعريف التصوف: «فهو عندهم...» ص21 «وقالوا هو علم...» ص22 و«يرى بعض الباحثين...» و«قد قالوا إن لفظ...» ص25. ويتكرر هذا عند الحديث عن التسمية واختلاف الباحثين حولها مثل قوله «هناك من أبعد النجعة فقال...» ص26 «قال فريق آخر...» و«قالوا إنهم...» ص27 و«يذهب بعض المستشرقين الذين يبحثون...» ص29، ومثل هذا كثير. ولو استخدم الهوامش في الإشارة إلى أمثلة ونماذج من هؤلاء لكان أكثر فائدة وأقرب إلى المنهجية التي نتعامل بها مع طلاب الجامعات!!

ومن ظواهر مخالفة قواعد المنهج العلمي، الوقوع في التعميمات مثل قوله: «إلا أن المستشرقين يصرُّون على التأثر...» ص31 «وكان الصوفية يشنعون على الفقهاء...» ص39 والأصوب استعمال (أغلب، معظم، الكثرة.. الخ). ومن هذه الظواهر ورود بعض النقولات والاستشهادات دون ذكر لمصادرها، كما في ص42.

ويعج هذا الفصل بذكر أسماء أعلام وشخصيات عربية وغربية قد يعرف القارئ بعضاً منها ويجهل بعضها الآخر، إذ جاءت دون تعريف بها في الهامش أو على أقل تقدير مقرونة بتواريخ ميلادها ووفاتها، ففي ذلك دلالة على عصرها وإيضاح زمني لما ذكرت من أجله، مثلما فعل عند الإشارة إلى الإمبراطور

الهندي أبي الفتح جلال الدين الملقب بأكبر شاه فقد ذكر أنه توفي سنة 1605 (ص43).

ومن هذه الأسماء العربية عبد القادر البغدادي (ص21) الحسن البصري وجابر بن حيان وأبو هاشم الكوفي وسفيان الثوري (ص25) والشاعر أوس بن مغراء وابن الجوزي (ص26) وابن خلدون والقشيري (ص27) والكلاباذي والهجويري (ص 28) وابن الجلاء وأبو الفتح البوشنجي (ص29) ومثل هذا كثير. أما الأسماء الغربية فمنها نيكلسون (ص21) ونولدكه (ص29) فقد أوردهما دون الإشارة إلى جنسيتهما وأنهما مستشرقان.

وعموماً فإن الفصل الأول الذي اعتبره المؤلف (مدخلاً عاماً) يتناول إشكالية التعريف وتحديد المصطلح، وهي من الإشكاليات التي تواجه الباحث والدارس دائماً، ويبدو أن الأستاذ السائح لم يستطع أن يفلت من مخاطر هذه الإشكالية، فهو يطرح في البداية السؤال التقليدي، ما هو التصوف؟ بقصد الإجابة عنه وتحديد معناه ولكنه ـ للأسف ـ لم يخرج ـ رغم الصفحتين اللتين خصصهما للإجابة عن ذلك السؤال (ص21 ـ 22) ـ بتعريف محدد يطمئن إليه القارئ ورؤية واضحة ولا أقول شمولية لماهية التصوف وحقيقته.

لقد اكتفى بالإشارة إلى أن الصوفية يختلفون اختلافاً كبيراً في تعريف التصوف لسببين ـ كما يقول ـ الأول «أن كلاًّ منهم يعبر عن ذوقه وإحساسه الوجداني الخاص به» والثاني أنهم «يصفون ما يعسر وصفه ولا يتحدثون عن شيء مادي ذي حقيقة موضوعية قابلة للتحديد، وحتى من شغلوا بالحدود ـ التعريفات ـ لم يتمكنوا من الإفلات من التعميمات» ص21 وفي هذا القول إدراك لإشكالية المصطلح وصعوبة التحديد والاطمئنان لتعريف بعينه، ومع ذلك حاول المؤلف في صفحات (22 ـ 32) أن ينطلق في إجابته لتحديد هذا التعريف وبيان المصطلح لغة ومعنى، وأن يتتبع تاريخياً تطوره واختلاف معانيه وتعدد صياغاته، لقد جاءت هذه الصفحات محشوة بأقوال من تعرض لهذه التسمية ولأي شيء هي تنسب، ولكن تخللتها ـ في كثير من الأحيان ـ محاولات المؤلف في تحديد موقف من هذه الأقوال.

والسبب في نظري أن تعدد التعريفات التي بلغت عند نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً حتى القرن الخامس الهجري وألف تعريف عند عبد القادر البغدادي ـ كما أبان ذلك الأستاذ السائح في (ص21) ـ يجعل محاولة الباحث أو الدارس لارتضاء أحدها من الصعوبة بمكان ـ ويبقى نثر بعض النماذج المختلفة من هذه التعريفات بين يدي القارئ الحل الأقرب للخروج من إشكالية المصطلح والتعريف وأقصر الطرق وأسلمها!!

ويكرس الأستاذ السائح بقية صفحات هذا الفصل (33 ـ 43) في بيان موقف الفرق الإسلامية من التصوف والصوفية، وتوضيح حقيقة الصراع الطويل الذي احتدم بين الفقهاء والمتصوفة حول الرأي في التصوف، وهو موضوع أحسن الإشارة إليه والوقوف عنده، فقد ألقى أضواء كاشفة على جزئياته بما أعطى فكرة عامة موجزة عنه.

أما الفصل الثاني الذي جاء بعنوان (التصوف السني) ص45 ـ 135 فقراءة لمحتوياته تبين أن الأستاذ السائح حاول أن يتتبع ما في سيرة السلف الأولين من ملامح التصوف، في ضوء ما يعنيه القرآن ومنهجه، وما ورد من قول وعمل من الرسول الكريم، وما في سيرة الخلفاء الراشدين وهو ما لا يخرج عن مبدأ «الوسطية التي لا تهمل الدنيا ولا تغرق في متاعها الفاني، تنظر إلى المال بأنه وسيلة لتأدية الحقوق وابتغاء مرضاة الله وليس غاية في حد ذاته، وتلك هي السمة العامة لحياة الصحابة زمن الرسول ﷺ وبعده» ص50.

ويخلص الأستاذ السائح من هذا المبحث الموجز إلى أن عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم مضى «دون أن يصبح الزهد سمة لأحد ينعت بها بين الناس، وكان السلف الأول يعتزون بشرف الصحبة للرسول (ﷺ)، وكان الجيل الثاني يعتزون بهذه التبعية، ولهذا لم تظهر تسميات الزهاد والبكائين والصوفية إلا بعد انتهاء القرن الثاني تقريباً» ص52.

وتحت عنوان (الصوفية الأولون والشريعة) يحدثنا الأستاذ السائح عن التصوف في صورته النقية، وهو الذي «لا يستمد عناصر وجوده إلا من الكتاب والسنة والتأسي بعمل السلف الصالح من الصحابة» ص53 إلى ذلك التصوف

الذي لا يسمح بتصنيف العلماء وتقسيمهم إلى أهل الظاهر وأهل الباطن أو علماء الشريعة وعلماء الحقيقة، إنه تصوف مقرون بالفقه، بمعنى أوضح لا تصوف إلا بفقه ولا فقه إلا بتصوف. وقد أورد الأستاذ السائح من أقوال العلماء المتصوفة أو الصوفيين العلماء ما يبين هذين المنهجين اللذين يكمل أحدهما الآخر.

والذي يؤخذ على هذا المبحث أنه ذكر الكثير من الشخصيات منها العلماء والأئمة والشيوخ وكبار الصوفية الزهاد من الطبقة الأولى، مكتفياً ـ في كثير من الأحيان ـ باسمها الأول، مثل (مالك، الشيخ الرفاعي، الشيخ عبد القادر، الشيخ حماد، الشيخ ابن البيان، الجنيد، السراج، الشبلي) أو بأسمائها كاملة مثل (أحمد زروق، سهل التستري، أبي زيد البسطامي، السري السقطي، رابعة العدوية) وغيرها من الشخصيات دون تعريف بها أو إشارة إلى زمنها. فضلاً عما جاء في ص53 ـ 54 من تكرار لنص ورد مرتين باختلاف يسير جداً في اللفظ، اقتبس النص الأول ـ كما يشير الهامش ـ من كتاب (إيقاظ الهمم في شرح الحكم) لأحمد محمد بن عجيبة الحسني، ونسب النصّ الثاني إلى أحمد زروق، منقولاً من كتاب (قواعد التصوف)، القاعدة الرابعة، مما يجعل القارئ في حيرة، فلا يدري من هو صاحب النص أأحمد محمد بن عجيبة الحسني أم أحمد زروق؟

ويخلص الأستاذ السائح من هذا المبحث إلى «أن التصوف الذي مارسه الصحابة والتابعون هو الترجمة العملية الصحيحة لأحكام الشريعة، ويسمى هذا السلوك تزكية وزهداً وإحساناً» ص60. بعد ذلك يتحدث عن (حكم التصوف) في نظر الكثير من الفقهاء الذين عدوه فرض عين، وعن تلازم الشريعة والحقيقة في المرحلة الأولى تلازماً غير منفك، منتهياً إلى إقرار (ما لا خلاف عليه) وهو التصوف السني الذي هو «محل اتفاق وإجماع لأنه الثمرة المرجوة والنتيجة المقصودة من تمسك المسلم بدينه» ص 63.

أما الصفحات الباقيات من الفصل الثاني (ص64 ـ 135) فيتناول فيها الأستاذ السائح العبارات الشائعة في كتابات الصوفية مثل (المقامات والأحوال)،

وقد اقتصر بعد تعريفهما «على توضيح بعض المقامات التي يمكن اتخاذها منهجاً للتربية الروحية، تاركاً الأحوال» دون بيان أو حديث عنها، مبرراً ذلك «بضيق الوعاء الزمني من جهة، ولأنها هبة من عند الله، وليس للعبد مدخل فيها من جهة ثانية» ص65 وهما سببان واهيان - في نظري - لا يمنعان المؤلف من تقديم فكرة ولو موجزة عن الأحوال التي عددها البعض[2] أحد عشر حالاً، باعتبارها من اصطلاحات الصوفية ومعانيهم، وأن العلاقة بينها وبين المقامات متلازمة وجدّ وطيدة، ذلك «أن المقام من جملة الأعمال والحال من جملة الأفعال»، وأن السلم الروحي للصوفية ينقسم «إلى مراحل ولكل مرحلة سماتها ومقدماتها الخاصة، فمقدماتها هي الأحوال ووضعها المستقر هو المقامات، رغم أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب»[3]. ومن ثم فإن إهمال الحديث عن الأحوال في هذا الفصل يعد خللاً في بنائه الموضوعي، وهو أيضاً عدم التزام بما جاء في العنوان الفرعي (المقامات والأحوال) ص64. أما عن المقامات فإن البعض[4] عددها بأحد عشر مقاماً، اقتصر الأستاذ السائح على ذكر تسعة منها وهي: (التوبة - الورع - الزهد - الخوف والرجاء - الصبر - الرضا - الشكر - التوكل). فهو لم يذكر مقامي (المحبة والفقر)، كما جمع بين المقامين (الخوف والرجاء) في مقام واحد، إلى جانب أنه أطال الحديث في مقام دون آخر.

ويلاحظ على الصفحات الباقيات من هذا الفصل تداخل العناوين الرئيسة بالعناوين الفرعية، فالتوبة - مثلاً - وهي من المقامات وردت عناوينها الفرعية ذوات الصلة بموضوعها في منتصف الصفحة وكأنها عناوين رئيسة (حكم التوبة ص69، الاستغفار ص71، الغاية منه73، بداية الطريق ص75، حقوق الله ص77، حقوق الناس ص79، هل العقوبات جواب؟ ص82، هل قبول التوبة مؤكد؟ ص84، إيمان الكافر ص86 التوبة عن بعض الذنوب ص87، العود للمعصية ص89 زمن التوبة ص91 التوبة من الكبائر ص93 التوبة بعد العجز

(2) الحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ص131 - 142.

(3) المصدر السابق، ص116.

(4) نفسه، ص117 - 130.

ص94)، وقد تكرر الأمر نفسه مع (مقام الزهد) ص102 وكذلك (مقام التوكل) ص126.

وقبل أن انتقل إلى الفصل الثالث، أحب أن أشير إلى التداخل الواضح بين هيكلية الفصلين الأول والثاني وإن فصلت بينهما الصفحة التي كتب في وسطها عنوان براق: الفصل الثاني (التصوف السني) ص45، فضلاً عما يثيره هذا العنوان في ذهن القارئ حيث يتوقع أن هناك حديثاً ـ في المقابل ـ عن (التصوف الشيعي)، ورفعاً لمثل هذا اللبس اقترح أن يكون العنوان (التصوف الإسلامي)، خاصة أن صفحات الفصل الأولى (ص47 ـ 52) تتناول ذلك وتشرحه.

أما الفصل الثالث فقد خصصه الأستاذ السائح للحديث عن (التصوف الفلسفي) ص137 ـ 165، مقرراً في أن القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يعد بداية التصوف بمعناه الدقيق باعتبار أنه انفصل عن الفقه وفق أساس منهجي، وصار هناك تباعد بين الشريعة والحقيقة، وبتأثير من أفكار دخيلة على الإسلام طرحها غلاة الشيعة وبعض رجال الصوفية من الفرس. (ص139).

لقد حاول الأستاذ السائح في هذا الفصل تتبع (الجذور البعيدة للتصوف الفلسفي) حيث توقف عند اختلاف المستشرقين في العصر الحديث في أيّ المنابع الخارجية كان أكثر تأثيراً في التصوف الإسلامي، موضحاً الاتجاهات العامة في تفسير ظاهرة التصوف من خلال ما طرحوه من آراء. بعد ذلك ذكر جملة من أقوال الباحثين المسلمين في العصر الحديث وأبان نظرتهم للتصوف الإسلامي، مستعرضاً آراء أحمد أمين وردوده على ادعاءات المستشرقين بتأثر التصوف الإسلامي بأفكار دخيلة (ص149) مضيفاً إليها وجهة نظره الخاصة التي تنكر احتكاك بعض الصوفية برهبان النصارى وإعجابهم بأفكارهم، موضحاً ذلك بنماذج من هذا الاحتكاك المباشر. (ص146 ـ 150).

ويخصص الأستاذ السائح بقية صفحات هذا الفصل (ص151 ـ 165) للحديث في بيان الفروق الدقيقة لأقوال الصوفية وكلامهم، مشيراً إلى «صعوبة فهم المراد من تعبيرات الصوفية سواء في حالة الشطح أو [الصحيح: أم] في كتاباتهم ذات الطابع التأملي الخاص» ص151. وقد اختار من بين هذه التعبيرات

ما قال به الغلاة من متأخري الصوفية المتكلمين بالمواجد، الذين خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلٰهية بفنهم مثل (الفناء، وحدة الشهود، وحدة الوجود). والحقيقة أن حديثه عن هذه المصطلحات الصوفية صيغ في لغة بسيطة سلسة وضحت المقصود منها وما تعنيه عند الصوفية. وما يمكن أن نأخذه على هذه الصفحات إهمالها مظان ما ورد فيها من أشعار لبعض الصوفية (ص160 ـ 161).

وننتقل إلى الفصل الرابع الذي جاء بعنوان (من قضايا التصوف) ص167 ـ 269، تناول فيه الأستاذ السائح مظاهر متعددة في حياة الصوفية، منها ما تعلق بمظهرهم الخارجي مثل اشتهارهم بترقيع ثيابهم بخرق مختلفة الألوان (ص169) وقطع العلائق والوسائط البشرية بين العبد وربه، استتبع هذا ظهور فرقة خاصة سميت بأهل الملامة (ص172). وقد أشار الأستاذ السائح إلى طريق هذه الفرقة وجوانب من سلوك جماعتها تجاه الناس والمجتمع، ملاحظاً «اختفاء حركة الملامتيين أو كادت، وأصبح اسم التصوف شاملاً لجميع الاتجاهات التي تستند على التفسير الباطني في العالم الإسلامي، وأصبح الاعتماد على الشيخ في سلوك الطريق، عكس ما كان في الماضي» ص175، مما أدى إلى ظهور ما يعرف بـ(شيخ الطريقة). وقد أفاض الأستاذ السائح في الحديث عن شيخ الطريقة (ص172 ـ 181) ووقف عند الجدل الذي ثار حول الاكتفاء بالكتب والاستغناء عن الشيخ، ذاكراً وجهات نظر الشيخ محمد بن يوسف السنوسي والإمام الغزالي والشيخ زروق وغيرهم، وجميعها تستوجب وجود الشيخ وترفع من مكانته وتبالغ «في الاهتمام به والانقياد إليه والاعتقاد فيه بدرجة لا سابق للسلف بمثلها» ص177.

ولعل الجيد واللافت للنظر في هذه الصفحات التي تناولت النظرة المستسلمة للشيخ والتي توضح منزلته في دنيا التصوف مع غض النظر عن قلة عبادته أو علمه لمجرد أنه شيخ الطريقة، موقف الأستاذ السائح من هذه النظرة التي رأت فيها شطحاً يأباه الفكر الإسلامي الخالص (ص179) ومناقشته لها والرد على أقوال أصحابها ورفضه ما ثبت لديه أنه يمثل نشازاً لا ينسجم مع الذوق الإسلامي الصحيح.

ويخلص الأستاذ السائح - في ضوء نظرته لمسيرة التصوف خلال تاريخه الطويل - إلى ملاحظة ثلاثة أمور على جانب كبير من الخطورة والأهمية في الإشارة إليها، هي:

الأول: غلبة الأمية الدينية على المريدين الذين يتأثرون بالكرامات والخوارق الحسية ويقدسون الأفراد.

الثاني: أن مشائخ الطرق لم يعودوا أصحاب تجربة روحية ورياضة ومعاناة فردية.

الثالث: الكتب التي تخدر المريد وتطلب إليه أن لا ينتقد ولا يعترض ولا يناقش ولو كان ظاهر العمل منكراً.

وقد نتج عن هذه الأمور الثلاثة - في نظره - أن «مرّ التصوف بمرحلتين متقابلتين، مرحلة الفرار من الناس لمناجاة الله بدون واسطة ومرحلة الاعتماد الكلي على الشيخ» ص183، ومن ثم ظهرت تصنيفات لطبقات من الأولياء، يرتبون على وجودهم أهمية كبيرة في عصور متأخرة.

وقد جرّت هذه النتيجة الأستاذ السائح للحديث عن (الولي من منظور إسلامي) موضحاً في بدايته أن القرآن والسنة الصحيحة صريحان في أن لله أولياء، وأنه «من خلال النصوص الإسلامية يتضح أن أولياء الله لهم تعريف واضح معلوم لجميع المسلمين يتمثل في الإيمان والتقوى» ص186، مشيراً إلى أن هذا المعنى الواضح قد انحرف به المسلمون مرتين: ذكر الانحراف الأول الذي «كان على يدي الشيعة الذين حرفوا الكلمة حين تزيدوا في معناها ويدؤوا يطلقونها على أول إمام منهم وهو (عليّ) كرم الله وجهه» ص187.. وسكت عن الانحراف الثاني!!

ثم تحدث عن (كرامات الأولياء) مستعرضاً موقف العلماء منها وهو ما بين منكر لوقوعها ومجيز لها، ذاكراً أدلة كل فريق منهم، موضحاً ما آل إليه مفهوم الكرامة من إسفاف في العصور المتأخرة حيث تدنى «إلى درجة يمجها الذوق ويأباها الدين» مشيراً إلى أن هذا المفهوم مكّن من دخول ما يصعب تسليمه في أفكار المسلمين. بعد ذلك وقف أمام موضوع اعتبره من الموضوعات الخطيرة

التي كتب فيها العلماء الأعلام ودعاة الإصلاح، وهو (الاعتقاد في الأولياء) بالضرر أو النفع، وتناول شبهة المجيزين وهي الاحتجاج بالوسيلة، والمقصود بها عندهم الذي هو التوسل بالأولياء والصالحين، موضحاً أن هذا فهم سيىء لمدلول كلمة (الوسيلة). ص200.

أما بقية صفحات هذا الموضوع فقد تحدث فيها عن قضية التوسل بذوات الأنبياء والصالحين، رافضاً جواز هذا التوسل «لأنه لم يثبت شرعاً أن هذا التوسل مشروع مرغوب فيه»، مبيناً نظرة الفقهاء، لهذه المسألة التي قسموها على الوجه التالي: الدعاء عبادة لا يجوز أن يتجه به المؤمن لغير الله، وأن التبرك بدعاء الأحياء جائز. ص203.

ثم تناول (زيارة الأولياء) ورأى أن زيارة الأموات بصفة عامة أمر مندوب إليه لما فيه من العظة والعبرة، ولكنه أشار إلى بعض الظواهر الاجتماعية المرفوضة التي تصاحب هذه الزيارة مثل (إشعال الشموع والتمسح بالضريح والمبيت به وتزيين القبر والبناء عليه) وغيرها كثير. كما تناول (النذور) موضحاً كيف أن كثيراً «من عامة المسلمين ينذرون للأولياء بعض أموالهم إن قضيت بعض مصالحهم أو سلموا من بعض المشكلات» ص207، ومن هذه النذور: الحيوانات التي تنحر على قبر الميت، مشيراً إلى اختلاف العلماء في صحتها وجواز أكلها، وحفلات السماع (الحضرة).

لقد وقف الأستاذ السائح من السماع (الحضرة) وقفة طويلة أعطى من خلالها فكرة عامة تاريخية وموضوعية عن كل ما تعرض له الصوفية في هذا الشأن، مبيناً في البداية أن ظهور السماع في المشرق كان في زمن مبكر جداً ـ الأرجح القرن الثالث الهجري ـ أي سابق على ظهوره في المغرب بفترة طويلة. ص210، ذاكراً جملة من أقوال الصوفية في السماع (ص214 ـ 216)، ملخصاً مصادر أدلتهم التي استدلوا بها على جواز السماع وهي القرآن والسنة وطبيعة النفس البشرية وعمل السلف الصالح.

وفي هذا الصدد تحدث عن موقف الصوفية من (الوجد) ومعارضة بعض الفقهاء له، وما ابتدع في قراءة القرآن من أصوات الغناء، وما يسمى الترعيد

والترقيص والترطيب والتخزين، موضحاً موقف الفقهاء مما أحدثه القُرّاء في قراءة القرآن الكريم من الألحان. واستكمالاً للحديث عن السماع تناول الأستاذ السائح بعض الموضوعات ذوات العلاقة في ضوء ما جاء في القرآن وورد في السنة وروي عن الصحابة وقال به الفقهاء وفهم من آراء كبار العلماء ـ مثل قراءة الشعر بالألحان والغناء وسماع الموسيقا والتصفيق والصراخ والرقص والذكر جهراً وفي جماعة، مشيراً إلى أوجه الإباحة والمنع والتحريم فيها، مستدلاً على ذلك بمختلف الأقوال وأشهرها. والملاحظ على هذه الأقوال تعارضها فبعضها تجيز الفعل وبعضها الآخر تمنعه، بل تحرمه، ومنها ما يصدر عن مغالاة وشدة، ومنها ما يرى الاعتدال ويرفض التطرف، الأمر الذي تساءل معه الأستاذ السائح عن حكم السماع؟ وكان الرد عنده «إن الإجابة الجازمة في جملة مختصرة، مغامرة ومجازفة لا تستند على أساس صحيح سواء بالجواز أو [الصحيح: أم] الحرمة» ص246. ويبدو أن حساسية الموضوع جعلت الأستاذ السائح يرفض ما يقول به الذين يحرمون السماع بكلمة قاطعة، ويستنكر التحليل المطلق أيضاً الذي قد يجر إلى منكر لا يقره الشرع!!

بعد ذلك يشير الأستاذ السائح إلى شيء من العيوب في بعض الطرق الصوفية مثل:

1 ـ الانفتاح غير المنضبط على ثقافات واتجاهات وأفكار مختلفة جاءت معها بما يتنافى وأي تفكير منطقي سليم.

2 ـ كثرة الصراخ والصخب أثناء الذكر ونحت أصوات غريبة من اسم الجلالة.

3 ـ بدعة السماع بالشاهد وخلاصتها أن الصوفية «يلبسون بعض الأحداث ملابس جميلة ويجلسونهم في الحلقة، مبررين هذا التصرف بأن التأمل في المنظر الحسن هو تسبيح لله» ص249.

وقد وضح موقف العلماء المشهورين من هذه العيوب، وأشار إلى اعتذار بعض الفقهاء لمن يقوم بفرائض الشريعة خفية ويتظاهر بخلاف ذلك أمام الناس، مناقشاً هذا الرأي بعد أن أبان ما عساه أن يكون السبب في هذا التساهل مع من

يدعون الولاية، موجهاً إليه نقده الذي أقامه على ثلاثة أوجه مقبولة ـ استند فيها على ميزان الشرع والعقل وقد شجعه على ذلك دخول الحكم مجال الاجتهاد والترجيح.

ويختم الأستاذ السائح هذا الفصل بالحديث عن (شطح الصوفية) ص258 ـ 269، موضحاً المقصود من هذه العبارة ـ لغة واصطلاحاً ـ التي «بها تفسر تصرفات وتعبيرات تصدر عن الصوفي في أوقات خاصة» مشيراً إلى تفسير الصوفية أنفسهم للشطح «إذا ما اعترض عليهم أحد بما يدفع ما يتهمون به» ص264، مبيناً أن كثيراً من الصوفية والباحثين في التصوف «يلتمسون المعاذير ويفترضون حسن النية، فيفسرون المستهجن من الشطحات بما يجعلها مقبولة»، مختتماً حديثه عن ظاهرة الشطح هذه بتفسير الإمام الغزالي لها، على أثره يطرح سؤالاً يفرض نفسه على الباحث والقارئ معاً، لماذا ضعفت حركة الشطح ثم انعدمت؟

والإجابة عنده جاءت من خلال عدة احتمالات مقبولة إلى حد كبير مشيراً إلى أسباب شيوع ظاهرة الشطح بين المسلمين دون غيرهم، إذ لم تعرف بين رهبان النصارى ومتصوفة اليهود!!

أما الفصل الخامس من هذا الكتاب فقد تناول فيه الأستاذ السائح جملة (من مشاهير الصوفية) ص273 ـ 294، مُعرِّفاً بهم في إيجاز، مقتطفاً شيئاً من أقوالهم، ذاكراً بعض أفعالهم، وهؤلاء المشاهير هم (الحسن البصري ـ الجنيد بن محمد الخزاز، أبو حامد الغزالي، الحسين بن منصور الحلاج، محيي الدين بن عربي)، يغطون جميعهم صوفية القرون الستة الأولى من الهجرة.

وفي الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب قدم الأستاذ السائح فكرة عامة عن (الطرق الصوفية) ص295 ـ 336 دون أن يحدثنا عن التنظيم الداخلي لهذه الطرق ـ ثم استعرض نماذج من هذه الطرق مثل (البكطاشية ـ التيجانية ـ الدرقاوية ـ الرفاعية ـ الشاذلية ـ العروسية ـ العيسوية ـ القادرية ـ المريدية ـ المولوية ـ النقشبندية).

بعد هذه الرحلة الطويلة في فصول هذا الكتاب، تبقى بعض الملاحظات

العامة رأيت أن أضعها بين يدي الصديق الأستاذ السائح علي حسين إثراء لما جاء في كتابه القيم واستكمالاً لما بدا لي جوانب نقص فيه.

الملاحظة الأولى:

وتتعلق بعنوان الكتاب، فالشق الثاني منه يشير إلى تاريخ التصوف!! ولكن جولة في صفحاته تبين أن هذا الشق لم يترجم في فصل مستقل واضح المعالم، يتناول تاريخ التصوف ويستعرض مراحله ويبرز تطوره ويحدد خصائص كل مرحلة وسماتها، لقد ورد في الكتاب شيء له صلة بتاريخ التصوف، لكنه جاء مبعثراً في تضاعيف الصفحات وفي أكثر من موضع، في التمهيد (قبل البدء) ص13 ـ 14 ثم عند الحديث عن (منشأ التسمية والنسبة) ص25 ـ 32. كما ورد في مواضع متفرقة من صفحات الفصل الثاني الذي تناول (التصوف السني) ص47 ـ 63، ثم ينقطع الحديث عن تاريخ التصوف ليعود في الفصل الثالث الذي يتحدث عن (التصوف الفلسفي)، تحديداً في الصفحات 139 ـ 152، ويتكرر هذا الانقطاع حيث يخلو الفصلان الرابع والخامس من ذلك تماماً، ولكننا نقرأ في الفصل السادس الذي يتناول (الطرق الصوفية) ص297 ـ 307 شيئاً من هذا التاريخ.

ولعل هذه الملاحظة المتعلقة بنشأة التصوف في الإسلام تقودنا إلى تاريخها الذي أرجعه الأستاذ السائح إلى القرن الثالث الهجري (ص13) باعتباره القرن الذي شهد بداية التصوف بمعناه الدقيق (ص139)، في الوقت الذي يرجع فيه ابن خلدون[5] هذه النشأة إلى القرن الثاني. ويذهب الأستاذ عبد الكريم الخطيب إلى أن التصوف الذي عرف في الإسلام بهذا الاسم منذ القرن الثاني للهجرة تصوف إسلامي صرف باعتباره «تصوفاً له أصول وآداب مستمدة من تعاليم الإسلام متخذة لها مشرعاً خاصاً من موارد الشريعة»[6].

فضلاً عن أن الحديث عن النشأة التاريخية للتصوف لم يأت واضحاً، وإن

(5) المقدمة، ابن خلدون، المكتبة التجارية، مصرهر ص467.

(6) نشأة التصوف، عبد الكريم الخطيب، ص30 ـ 33.

تطرق إلى مرحلة الزهد وأشار إلى بعض الشخصيات الأوائل من الزهاد والعوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين، فهذا الحديث لم يستعرض بشيء من التفصيل الأدوار الثلاثة التي مر بها التصوف الإسلامي ويذكر شخصيات كل دور وأهم مميزاته وأبرز الملامح من الطريق الصوفي لكل دور ونماذجه من الصوفية.

الملاحظة الثانية:

الجولة في فصول الكتاب وصفحاته تكشف لنا عدم تعرضه لموضوع على جانب كبير من الأهمية وهو موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي. لقد أغفل الأستاذ السائح تناوله، ربما لأنه يحتاج إلى وقفة طويلة متأنية وتتبع دقيق لجزئياته لم يسمح الوقت بالالتفات إليه، ولعله يتداركه في طبعة تالية إن شاء الله.

كذلك من الموضوعات التي أغفلها الكتاب، موضوع الأخلاق الصوفية باعتبار «أن التصوف الإسلامي الحق، جوهره الخلق القرآني وزاده التقوى»(7)، فهو موضوع لصيق بالتصوف جدير بالوقوف عنده.

الملاحظة الثالثة:

يذهب البعض إلى أن التصوف «مذهب من مذاهب المعرفة البشرية ومذهب من مذاهب السلوك الإنساني عرفهما الإنسان منذ القدم... والمعرفة البشرية ـ في التصوف ـ أثر من آثار السلوك الخاص الذي ارتضاه المتصوفة لأنفسهم والأثر يتبع المؤثر وينشأ فيه»(8). ولما كان المؤثر هو السلوك التصوفي الذي ينقسم إلى شعبتين إحداهما تقديرية والأخرى عملية، وأن الأثر هو المعرفة التصوفية، لذلك كان لا بد لمن يتعرض لموضوع التصوف من أن يتناول هذين الجانبين الهامين وهما السلوك التصوفي والمعرفة التصوفية بما يوضحهما ويبرز

---

(7) دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، د. عبد القادر محمود، ص319.

(8) مفهوم التصوف، د. سليمان الدنيا، ص4.

العلاقة بينهما. صحيح أن هذا الكتاب الذي بين أيدينا قد لمس ذلك لمساً خفيفاً، ولكن صاحبه لم يستطع أن يقدمه في وضوح وجلاء، بسبب أن الكتاب لم يقم على خطة منهجية محكمة تربط المباحث بالفصول ويتطور الموضوع بتدرج هذه الفصول.

الملاحظة الرابعة:

جاء الكتاب خلواً من سرد لعبارات الصوفية وتقصي آثارهم من النصوص البلاغية والفلسفية ـ خاصة في نظرتهم إلى الدنيا وما حددوه بشأنها من المبادئ التي تدعو إلى «العزوف عن الدنيا والزهد فيها والرغبة عنها وعدم الاغترار بها. ولهم في التحذير من الافتتان بالدنيا كلمات جرت مجرى الأمثال، يلذ لهم ولمن يتشبه بهم أن يرددها وأن يسمعها ليقف عندها موقف المتأمل المعتبر، بقدر ما يسوء المسرفين في حب الدنيا سماعها فإنها تذكرهم عاقبة إسرافهم»[9].

وتكمن أهمية هذه الملاحظة في أهمية تحديد نظرة الإنسان المعاصر تجاه نظرة الصوفية إلى الدنيا، «فقد يبدو هذا الذي قاله المتصوفة في نظرنا نحن أبناء القرن العشرين، سحقاً من القول وخللاً في الرأي وضرباً من ضروب الاستكانة والعجز، ويبدو أيضاً سلبية شائنة»[10]. إن تحديد نزعة إنسان القرن العشرين من نزعة الصوفية التي «تحاول الانطواء المسرف على نفسها والجمود الذي لا حركة معه والوقوف الذي لا يسير»[11]، إن هذا التحديد يبدو ضرورياً وهاماً.

الملاحظة الخامسة:

أشار المستشرق الإنجليزي نيكلسون في كتابه عن التصوف الإسلامي إلى وجود فجوة في تناول هذا الموضوع وهي أن العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور فكرة التصوف لم يضطلع بها أحد، وأن إغفال هذه العوامل والأخذ

(9) مفهوم التصوف، د. سليمان الدنيا، ص6.

(10) نفسه، ص9.

(11) نفسه، ص10.

بالقضايا العامة وحدها منهج لا قيمة له. ويبدو أن الكتاب الذي بين أيدينا لم يعمد على سدّ تلك الفجوة بعد!!

الملاحظة السادسة:

لقد أحسن الأستاذ السائح الحديث عن المقامات عند الصوفية وعرضها وفق ترتيب، من الواضح أنه أخذ فيه بما فعله المحاسبي الذي رتب الزهد ـ مثلاً ـ بعد الورع، فقد جاء الزهد (ص156) في هذا الكتاب القيم بعد الورع (ص96) مباشرة. وعلى ذكر المقامات الصوفية التي تناولها الأستاذ السائح، فإن الاهتمام في هذا التناول كثيراً ما كان يقتصر على حشد عدد كبير من التعريفات والأقوال حولها حتى ليصاب القارئ بالحيرة في أي منها يأخذ وأي منها يترك.

الملاحظة السابعة:

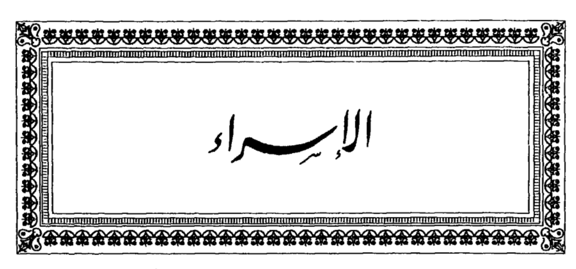
افتقر الكتاب إلى كشاف بالمصطلحات الصوفية التي وردت فيه واستعملها المؤلف في بيان ألفاظهم وتعبيراتهم، وهو منهج بدأت المؤلفات الأخيرة التي تتناول موضوعات جادة تأخذ به وتحرص عليه.

وأخيراً إني على يقين أن يتقبل مني الأستاذ الصديق السائح علي حسين هذه الملاحظات بسماحة نفس وسعة صدر وأنا أستعرض محتويات كتابه القيم (لمحات من التصوف وتاريخه) وألخص موضوعاتها الثرية، وأن يدرك المقصود من تسجيلها الذي لا يتعدى محاولة إثرائه واستكمال ما قد بدا لي إغفالاً عن غير تعمد ونقصاً ليس عن عجز وضعف. ولا أجد كلمات أعبر بها عن متعتي بقراءة هذه الإضافة الجديدة في المكتبة الليبية سوى أن أشد على يدي صاحبها مهنئاً ومتطلعاً لمزيد من العطاء العلمي الجاد الذي هو أهل له.

معارف إسلاميّة

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون





د. مسْعود الوَازني

تعد الألفاظ كالكائنات الحية تتدرج في سلم الوجود بمدى ما يتاح لها من إمكانيات النمو والتطور وبما يتحقق لها في شتى أبعاد الحياة من آثار، فمنها ما يدخل عالم الخلود ومنها ما يطويه الزمن فيصير إلى عالم النسيان ومنها ما يقف في مرحلة وسطى. واللفظ الذي معنا هو من بين تلك الألفاظ الذي سما في عليائه وصفا في روعة بيانه ودقة مدلوله حتى اختاره الله لمحكم بيانه فتكرر في القرآن نزوله وتصدر أول آية من سوره فأصبح علماً عليها وصار إذا ذكر من غير قرينة انصرف إليها فاكتسب بذلك بعداً جديداً تتقاصر دونه المصطلحات بما داخله من فضاء روحي وتعلق قلبي، وبما أثاره في بيئة الفكر من حوار وجدل من قضايا تتصل بالروح والجسد.

ولما كانت بعض الألفاظ قد اكتسبت في رحلتها مع الزمن ظلالاً جديدة تجاوزت تلك البدايات المبكرة للاستعمال فإن اللفظ الذي معنا وإن لم يدخل عالم الاصطلاح أو الإغراق في المجاز فلم يحرم من تلك الظلال بعد انتخابه لفظاً قرآنياً يشع نوراً وحكمة.

وبشيء من استقراء ما ورد بخصوص هذا اللفظ من معان عند علماء اللغة نجد فيه لغتين: سرى وأسرى كسقى وأسقى.

قال النابغة:

أسرت عليه من الجوزاء سارية   تجزي الشمالُ عليه جامدَ البرد

وقال حسان بن ثابت:

حيٌ النضيرة ربة الخدر   أسرت إليه ولم تكن تسري

فجمع بين اللغتين في البيتين. وجاء في قوله تعالى ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ بوصل الألف وقطعها وهما لغتان فصيحتان. ويقال أسرى إذا سار أول الليل وسرى إذا سار من أخره. والسُّرى سير الليل عامة وقيل بمعنى سير الليل كله.

قال لبيد:

إذا المرء أسرى ليلة ظن أنه   قضى عملاً والمرء ما عاش عاملُ

وقال عبد الله بن رواحة:

عند الصباح يحمد القوم السرى   وتنجلي عنهم غيابات الكرى

ولا يقال في النهار إلا سار.

وسريت سُرًى ومَسرًى وأسريتُ وسَارٍ بمعنى إذا سرتَ ليلاً ويقال سرينا سَرية واحدة والاسم السُّرية بالضم وفي المثل ذهبوا إسراء قنفذة وذلك أن القنفذ يسري ليله كله لا ينام.

وفي الحديث الشريف ما السُّرى يا جابر[1]؟ أراد ما أوجب مجيئك في هذا الوقت؟ وأسترى كأسرى.

وقال الهذلي:

وخفوا فأما الجامل الجون فاسترى   بليل وأما الحي بعد فأصبحوا

وأنشد ابن الأعرابي قول كثير:

أروح وأغدو من هواك واستري   وفي النفس مما قد علمت علاقم

ويقال أسراه وأسرى به مثل أخذَ الخطام وأخَذ بالخِطام والسَّراية سُرى

(1) البخاري، صحيح البخاري، بحاشية السندي كتاب الصلاة، جـ1/ 76، ط/ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

الليل. وهو من أبنية الجمع الذي جاء مصدره موافقاً للغة بني أسد الذين يؤنثون السُّرى والهُدى توهماً أنها جمع سُرية وهُدية وإلا فقلما يأتي مصدر من هذا البناء على نحو كهذا.

قال جرير في تأنيث السُّرى:

هُمُ رجعوها بعدما طالت السُّرى   عواناً ووردوا حمرة الكين أسودا

وقد تكرر اللفظ في أكثر من آية في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ...﴾ ومعنى يسري يمضي سائراً في الظلام إذا انقضى منه جزء كثير، وقد شبه انقضاء ظلام الليل بسير السائر ليلاً وهو السرى وحذفت الياء من يسرى لأنها رأس آية. وقرأ نافع وأبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب بثبوت الياء بعد الراء في الوصل وفي الوقف على الأصل وقرأ الباقون بدون ياء وصلاً ووقفاً. وهذه الرواية يوقفها رسم المصحف بدون ياء والذين أثبتوا الياء في الوصل والوقف اعتمدوا الرواية وعدّوا رسم المصحف سنة أو اعتداداً بأن الرسم يكون بمراعاة حال الوقف.

وأما نافع وأبو جعفر فلا يوهن رسم المصحف روايتهم لأن رسم المصحف جاء على مراعاة حال الوقف ومراعاة الوقف تكثر في كيفيات الرسم.

وقد توسع أهل اللغة في استعمال هذا اللفظ فلم يعد مقصوراً على من يسري ليلاً وإنما أطلق على السحابة الممطرة ليلاً فقالوا عنها سارية وجمعها سوار ومنه قول النابغة:

سرت عليه من الجوزاء سارية   تزجي الشمالُ عليه جامدَ البرد

وأطلق أيضاً على الحمر فقالوا عنها الساريات لأنها ترعى ليلاً وتنفس ولا تقر.

قال الشاعر:

رأيتك تغشى الساريات ولم تكن   لتركب إلا ذا الرسوم الموقعا

كما استعير لفظ السرى للدواهي والحروب والهموم وفي ذلك أنشد ثعلب للحارث بن وعلة:

ولكنها تسري إذا نام أهلها   فتأتي على ما ليس يخطر في الوهم

ومنه السرية ما بين خمسة أنفس إلى ثلاثمائة وقيل هي من الخيل نحو

أربعمائة ولامها ياء. والسرية من سرايا الجيوش وهي على وزن فعيلة بمعنى فاعلة وسميت سرية لأنها تسري ليلاً في خفية لئلا ينذر بهم العدو فيحذروا أو يمتنعوا. ويقال سَرَّى قائد الجيش سرية إلى العدو إذا جردها وبعثها إليهم وهو التسرية وفي الحديث «يرد متسريهم على قاعدهم»[2] والمتسري الذي يخرج في السرية وهي طائفة من الجيش وجمعها سرايا سموا بذلك لأنهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم. وأما من يرون بأنهم سموا بذلك لأنهم يخرجون سراً وخيفة فليس صحيحاً لأن لام السر راء وهذه ياء ومعنى الحديث أن أمير الجيش يبعثهم وهو خارج إلى بلاد العدو فإن غنموا شيئاً كان بينهم وبين الجيش عامة؛ لأنهم ردء لهم وفئة ومحل هذا أبواب الفقه.

ويقال فلان يساري إبل جاره إذا طرقها ليحتلبها دون إذن صاحبها.

قال الشاعر:

فإني لا وأمِّك لا أساري   لقاح الجار ما سمر السمير

وأما ما ورد بالواو يسرو فهو بمعنى الكشف والإزالة وفي الحديث إن النبي ﷺ قال في الحساء «**إنه ليرتو فؤاد الحزين ويسرو عن فؤاد السقيم**»[3] أي يكشف عن فؤاده الألم ويزيله ويقال سروت الثوب وغيره عني سرواً وسريته إذا ألقيته عنك ونضوته. وقال ابن هرمة:

سرى ثوبَه عنك الصبا المتخايلُ   وودع للبين الخليط المزايلُ

أي كشف ويقال سروت عني درعي بالواو لا غير.

وفي الحديث الشريف. ماذا أمطرت يعني السحابة سرى عنه أي كشف عنه الخوف.

وقد تكرر ذكر هذه اللفظة في الحديث وبخاصة في ذكر نزول الوحي عليه ﷺ وكلها بمعنى الكشف والإزالة.

وإذا كان الإسراء خاص كما رأينا بسرى الليل فإن ما ورد في سورة

---

(2) أبو داود، سنن أبو داود، كتاب الديات، جـ4/ 181، ط/ المكتبة العصرية بيروت.

(3) أحمد بن حنبل، المسند، جـ7/ 240 ـ 243، ط2/ 1993 ـ 1414هـ، مؤسسة التاريخ العربي دار إحياء التراث العربي بيروت.

الإسراء يعد إيماء إلى أنه إسراء خارق للعادة لطول المسافة التي قطعها رسول الله ﷺ في جزء من الليل بين مبدأ السير ونهايته. وإنّ جعل الليل مع تنكيره زمناً لذلك السرى يفيد التعظيم ألا ترى كيف وردت الدلالة على التعظيم بصيغة خاصة في قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ﴾ إذ وقعت ليلة القدر معرفة فكانت الصيغة الاستفهامية هي المنوهة بتعظيم تلك الليلة. إلى جانب ما في هذا الإسراء من رمز لما جاءت به شرائع التوحيد من عهد إبراهيم فقد انطلقت من المسجد الحرام ثم إلى بيت المقدس ثم إلى خاتمتها المسجد الحرام أي عادت كما عاد الإسراء إلى مكة لأن كل سرى يعقبه تأويب وبذلك حصل رد العجز على الصدر أما فيما يتصل بقصة الإسراء ذاتها أكانت بجسد رسول الله أم بروحه ﷺ في رؤية روحانية كاملة ورؤيا الأنبياء حق فالجمهور على أنها بالجسد في اليقظة سوى ما كان من نفر قالوا بروحه في المنام. والمقام هنا يقضي أن يكون الإسراء بالجسد وإلاّ لما كان لإنكار قريش وطلبهم من رسول ﷺ وصف البيت والطريق المؤدي إليه معنى. وقد اتفق الجميع بأن رسول الله ﷺ وصف لهم البيت وعيرهم وهي قافلة في طريق معين ويوم معين فوجدوا ذلك كما وصف لهم.. والله أعلم.

المراجع والمصادر

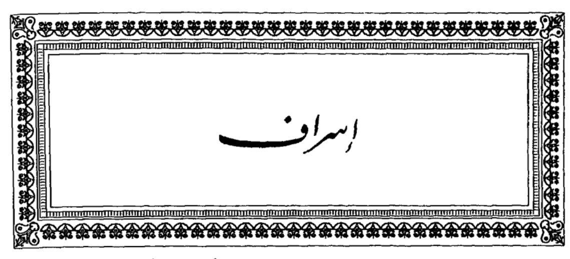
1 ـ **معاجم اللغة ومنها لسان العرب** لابن منظور لسعة مادته ودقة مدلولاته.

2 ـ **التحرير والتنوير** للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء.

3 ـ **الجامع لأحكام القرآن** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء.

4 ـ **كتب الحديث**: صحيح البخاري ومسند أبي داود ومسند الإمام أحمد بن حنبل وابن ماجه.

5 ـ **السيرة النبوية** لابن هشام حدث الإسراء.



أ. عَبْدُ ٱللَّطِيف أَحْمَد ٱلشّويرِف

الإسراف: مصدر الفعل الرّباعيّ المهموز «أَسْرَفَ»، ومعناه الغالب: مجاوزة حدّ الاعتدال والقصد، أو الإكثار من الشيء فوق قدر الكفاية المطلوب، أو الزّيادة على ما يقتضيه الحقّ والعدل، وهو يشمل كلّ الأمور، وليس خاصّاً بالإفراط في إنفاق المال والمبالغة في الملذّات، وإنْ كان هذا الإطلاق هو الأشهر والأكثر تداولاً.

ويكون الإسراف في الأمر المادّيّ كما يكون في الأمر المعنويّ؛ فمن الأوّل قولك: «أسرف فلان في الأكل» و«أسرف في استعمال الأدوية»، ومن الثّاني قولك: «أسرف فلان في ثورة غضبه» و«أسرف في التّعصّب لآرائه».

ومن المعاني الأخرى للإسراف التي أثبتتها المعاجم غير المعنى الغالب الذي ذكرنا: الخطأ، والغفلة، والجهل.

وقد ورد «الإسراف» وما اشتُقّ منه في القرآن الكريم ثلاثاً وعشرين مرّة[1].

---

(1) سورة النساء، الآية: 6، سورة آل عمران، الآية: 147، سورة طه، الآية: 127، سورة الزمر، الآية: 53، سورة الأنعام، الآية: 141، سورة الأعراف، الآية: 31، سورة الإسراء، الآية: 33، سورة الفرقان، الآية: 67، سورة غافر، الآية: 28، سورة غافر، الآية: 34، سورة المائدة، الآية: 32.
=

و«السَّرَف» ـ بفتح السّين والرّاء ـ من معانيه مجاوزة الاعتدال والقصد مثل «الإسراف». ومنه قول العرب: «ذهب ماء الحوض سَرَفاً» أي فاض من جوانبه[2] لأنّ الماء الفائض مجاوزة القدر الذي يملأ الحوض. وقال جرير:

أعطوا هنيدة يحدوها ثمانية ما في عطائهمو منٌّ ولا سَرَفُ[3]

ويرادف الإسراف «التّبذير» وهو مثله إضاعة المال وبعثرته في غير وجوهه المشروعة. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾[4].

ويتعدّى «الإسراف» وما اشتُقّ منه بحرف الجرّ «في»، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ﴾.

وقد حُذِف الجارّ والمجرور في معظم الآيات اختصاراً لدلالة السّياق عليهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [سورة الأعراف، الآية:31]، أي ولا تسرفوا في الأكل والشّرب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [سورة غافر، الآية:28]، أي مسرف في الكذب على الله، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة يونس، الآية:83]، أي من المسرفين في التعالي..

وجاءت آية واحدة في القرآن الكريم عُدِّي فيها الفعل «أسرف» بحرف «على»، وهي قوله تعالى في سورة الزّمر: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [سورة الزمر، الآية:53]. وقد عُدِّي الفعل «أسرفوا» في هذه

= سورة الأعراف، الآية: 81، سورة يس، الآية: 19، سورة الأنعام، الآية: 141، سورة الأعراف، الآية: 31، سورة يونس، الآية: 12، سورة يونس، الآية: 83، سورة الأنبياء، الآية: 9، سورة الشعراء، الآية: 151، سورة غافر، الآية: 43، سورة الزخرف، الآية: 5، سورة الدخان، الآية: 31، سورة الذاريات، الآية: 34.

(2) وأقرب الموارد من فصح العربية والشوارد» لسعيد الشرتوني، ج1 ص 513.

(3) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، ج4 ص 2547 ـ كتاب الشّعب ـ

(4) سورة الإسراء: 26 ـ 27.

الآية الكريمة بحرف الجرّ «على» لتضمينه معنى الجناية[5]، أي «جنوا على أنفسهم»، أو «لأنَّ الإكثار هنا من أعمال تتحمّلها النّفس وتثقل بها، وذلك متعارف في التّبعات والعدوان. تقول: (أكثرت على فلان)، فمعنى (أسرفوا على أنفسهم) أنّهم جلبوا لأنفسهم ما تثقلهم تبعته ليشمل ما اقترفوه من شرك وسيّئات»[6].

والإسراف في كلّ صوره وحالاته مذموم، ولو في استهلاك الحلال من الملذّات والشّهوات، لأنّ مجاوزة القصد والحدّ المعقول فيما أحلّ الله، يعود بالضرّر والأذى على المسرف في بدنه أو عقله أو نفسيّته أو دينه أو خلقه، ويعوّده على الاستخفاف بقيمة المال والاستهتار بمسؤوليّته، وقد يجرّه إلى الإفلاس والفقر، وقد يؤدّي به إلى التّرف الممقوت الذي يدمّره ويدمّر المجتمع من حوله.

ومن المقرّر شرعاً أنّ المسرف في ماله المبذّر لثروته يُعَدّ سفيهاً يُمنع من التّصرّف في ماله، ولا يُسمح له بالتّصرّف في المال إلاّ إذا ثبت رشده وتقديره لمسؤوليّة ما استخلفه الله فيه.

لذلك نهى الله عن الإسراف، وحَجَب محبّته عن المسرفين: «ولا تسرفوا إنّه لا يحب المسرفين»، ووصف بالإسراف عتاة الكفر وجبابرة الطغيان، فقال في حقّ فرعون: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾، وقال في حقّ قوم لوط المجرمين: ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ * مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الذاريات، الآيات: 33 ـ 34]، وجعل عاقبة الكفرة المسرفين جهنّم: ﴿وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [سورة غافر، الآية: 43].

ولكون الإسراف مذموماً قبيحاً لا يوصف به إلاّ الخارجون عن طاعة الله، أطلق أهل الحجاز على مسلم بن عقبة بن رباح الْمُرّيّ الاسمَ: «مسرفاً». وكان مسلم هذا قائداً قاسي القلب ماكراً شديداً الضّغن، ولاّه يزيد بن معاوية قيادة

(5) «حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي»، ج 7 ص 344 ـ دار صادر ـ.

(6) «تفسير التحرير والتنوير» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج 24 ص42.

الجيش الذي سيّره إلى المدينة المنوّرة للانتقام من أهلها الذين طَرَدوا عامله عليها وخلعوا بيعته، وكان مسلم إذ ذاك فوق التّسعين من عمره، فغزا مسلم المدينة، وأعمل فيها سيفه تنكيلاً وبطشاً، وأسرف في قتل أهلها ونَهْبهم في وقعة الحرَّة، ولم يميّز في بطشه بين صغير وكبير، ثم أباح المدينة لعسكره ثلاثة أيام يعبثون فيها ويقتلون وينهبون ويفجرون، فسمّوه لذلك «مسرفاً» ذمّاً له ووَصْماً بجريمته المنكرة في حق «طيبة» وحق أهلها[7].

بقيت نقطة مهمّة نختم بها ونطرحها في السّؤال: هل الإكثار من الإنفاق في وجوه البرّ والخير إسراف؟

الجواب إنّه ليس إسرافاً، لأنّ الإسراف لا يكون إلاّ مذموماً، وهذا عمل محمود يعود على صاحبه بالأجر والمثوبة من الله، وبحسن الذّكر والأحدوثة والدّعاء له من النّاس، ويعود على المجتمع بالنّفع والفائدة، وقد قيل لأحدهم أكثر من الإنفاق في الخير: «لا خير في السّرف»، فأجاب: «لا سرف في الخير».

على أنّ الإكثار من الإنفاق في سبيل الله ووجوه البرّ والخير لا يكون إسرافاً بشرط ألاّ يعطي المنفق كلّ ما عنده ولا يمسك ما يسد حاجته وحاجة من يعول، لأنّه بذلك قد يترك أولاده مثلاً يتضوّرون جوعاً، وقد يدفعه إلى مذلّة السّؤال، وهذا تجاوز لحقّه وحقّ أولاده، وتفريط في واجبه نحو نفسه ونحوهم، وهو ما يندرج تحت مفهوم الإسراف المذموم.

وقد ذكر المفسّرون أنّ آية الأنعام: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ نزلت في ثابت بن قيس بن شمّاس، جذّ نخلاً له فقال: «لا يأتيني اليوم أحد إلا أطعمته، فأطعم حتى أمسى وليست له تمرة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾.

وفي صحيح البخاريّ: «باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾. وقال النبيّ ﷺ: «**كلوا واشربوا والبسوا وتصدّقوا في غير إسراف أو مَخِيلَة**». وقال ابن عباس: كُلْ ما شئت، والبس ما

(7) «**الإصابة في تمييز الصّحابة**» لابن حجر العسقلاني، ج 3 ص 493، 494 ـ دار صادر ـ.

شئت، ما أَخطَأتك اثنتان: سَرَف أو مخيلة»[8].

وعن سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه قال: كان النبيّ ﷺ يعودني وأنا مريض بمكّة، فقلت: لي مال، أوصي بمالي كلّه؟ قال: «لا»، قلت: فَالشَّطْر؟ قال: «لا»، قلت: فالثلث؟ قال: **«الثّلث والثّلث كثير، أن تدعَ ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعَهم عالَةً يتكفّفون الناس في أيديهم...»**[9] الحديث.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: **«خير الصّدقة ما كان عن ظهر غِنًى، وابْدَأْ بمن تعول»**[10].

المراجع والمصادر

1 ـ القرآن الكريم

2 ـ **«المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»**، وضع: محمد فؤاد عبد الباقي ـ كتاب الشعب

3 ـ **«الجامع لأحكام القرآن»** للقرطبي ـ كتاب الشعب ـ.

4 ـ **«حاشية شهاب الدين الخفاجي على تفسير البيضاوي»** ـ دار صادر ـ.

5 ـ تفسير **«محاسن التأويل»** للشيخ محمد جمال الدين القاسمي.

6 ـ تفسير **«التّحرير والتّنوير»** للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

7 ـ صحيح البخاري بحاشية السّندي.

8 ـ **«لسان العرب»** لابن منظور ـ دار لسان العرب ـ.

9 ـ **«ترتيب القاموس المحيط»** للشيخ الطاهر الزّاوي.

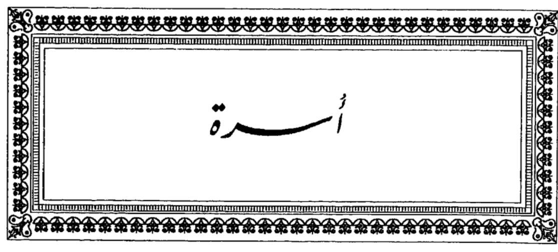
10 ـ **«المعجم الوسيط»**، إصدار: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة.

11 ـ **«الإصابة في تمييز الصّحابة»** لابن حجر العسقلاني.

---

(8) **«صحيح البخاري بحاشية السّندي»**، ج4، ص23 ـ مطبعة إحياء الكتب العربيّة لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(9)و(10) المصدر السّابق، ج 3 ص 286.



أُسرة

أ. عَبْدُ ٱللَّطِيف أَحْمَدُ ٱلشّويـرِفْ

الأصل اللّغويّ لمعنى «الأسرة» أنّها «الدّرع الحصينة».

قال سعد بن ضبيعة بن قيس (جدّ أبي طرفة بن العبد الشّاعر الجاهليّ المعروف):

والأسرة الحصداء والبَيْض المكلّل والرّماح[1].

وأسرة الرّجل: أهله وعشيرته الأدنون وقال الجوهريّ[2]: أسرة الرّجل رهطه لأنّه يتقوّى بهم.

وقول الجوهريّ: «لأنه يتقوّى بهم»، يشير إلى أنّ استعمال الأسرة في معنى رهط الرّجل وأهل بيته، استعمال مجازيّ، لأنّ ربّ الأسرة يتقوّى بأفرادها ويحتمي بهم كما يتقوى لابس الدّرع الحصينة بها ويحتمي. ولكن كثر استعمال «الأسرة» عند الإطلاق بهذا المعنى المجازيّ وشاع بين النّاس، حتّى إنّ ذهنهم لا ينصرف عند سماعه أو نطقه أو كتابته إلاّ إليه، ولا يذكرون المعنى الأصليّ

(1) «تهذيب اللّغة» لأبي منصور الأزهري، الجزء الثالث عشر، تحقيق الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني، ص 65 ـ الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة.

(2) «مختار الصّحاح» للرّازي، ترتيب: محمود خاطر، ص 16 ـ المطبعة الأميريّة بالقاهرة.

للّفظ وهو الدّرع الحصينة. لذلك كانت «الأسرة» بمعنى أهل الرّجل وعشيرته الأدنين من قبيل الحقيقة العرفيّة.

وكثر في هذا العصر استعمال «الأسرة» في كل طائفة يجمعها عمل مشترك أو مهنة أو حرفة أو مؤسسة أو ما شابه ذلك، على أن تُقيّد في هذا الاستعمال بالوصف، كما في قولهم مثلاً: «الأسرة التّعليميّة في منطقة طرابلس تحتفل بانتهاء السّنة الدراسيّة»، أو تُقَيّد بالإضافة كما في قولهم مثلاً: «أسرة كليّة الدّعوة الإسلامي تهنىء زميلها فلاناً بزواجه».

و«الأسرة» مضبوطة عند أهل اللّغة بضمّ الهمزة، وشذّ الشّيخ خالد الأزهريّ الذي ذكر في إعرابه لألفيّة ابن مالك أنّها بفتح الهمزة، وتعقّبه الزّبيدي في «تاج العروس» وردّ ضبطه وقال: إنّه لا يُعتدّ به»[3].

وتُجمع «الأسرة» جمع تكسير على «الأُسر» كغُرفة وغُرَف، وجُملة وجُمَل.

ولم يرد لفظ «الأسرة» في القرآن الكريم. أمّا السّنة فقد ورد فيها حديث طويل رواه أبو داود في كتاب الحدود من سننه، وجاء فيه لفظ «الأسرة» بمعناه الشّائع وهو أهل الرّجل. ومن هذا الحديث: «... فقال النبيّ ﷺ: «**فما أوّل ما ارتخصتم به؟ قال زنى ذو قرابة من ملك من ملوكنا فأخّر عنه الرّجم، ثمّ زنى رجل في أسرة من النّاس فأراد رجمه فحال قومه دونه...**» الحديث[4].

و«الأسرة» بمعناها الشائع ضرورة اجتماعيّة لا استغناء عنها في حياة البشر، وهي النّواة الأولى التي تتكوّن منها المجتمعات، وتنشأ الأمم والشّعوب، ويتمّ الاستمرار في الحياة الاستمرار الطّبيعيّ المنظّم كما اقتضت حكمة الله من استخلاف الإنسان في الأرض، حيث خلق الله الزّوجين الذّكر والأنثى، وجعل

---

(3) «تاج العروس من جواهر القاموس» لمحمد مرتضى الزّبيديّ، المجلّد الثالث ـ ص 13ـ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(4) «عون المعبود شرح سنن أبي داود» لأبي الطّيّب محمد شمس الحقّ العظيم آبادي، ضبط وتحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان، الجزء الثاني عشر، كتاب الحدود، ص 140 الناشر: محمد عبد المحسن.

كلاً منهما لباساً لصاحبه وسكناً، وجعل بينهما مودّة ورحمة، وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا.

ولم يشذّ عن اعتبار «الأسرة» ضرورة لازمة للحياة وتكوين المجتمعات إلاّ «كارل ماركس» ومن حذا حذوه حيث زعم في بيانه الشيوعيّ أنّ الزّواج (الأساس الأوّل في بناء الأسرة) نظام برجوازيّ يقوم فيه الرّجل باستغلال زوجته وأولاده كأدوات إنتاج لمصلحته الخاصة[5]. وحاولت الدّولة الشّيوعيّة في روسيا أن تطبّق مقولة نبيّها «ماركس»، ولكنها أخفقت، واصطدمت بالنّزوع البشريّ القويّ إلى الأسرة في فطرة النّاس، وتراجعت تحت ضغط عوامل اقتصاديّة عن تعاليم «ماركس» في هذا الشّأن.

و«الأسرة» بوصفها كياناً اجتماعيّاً طبيعيّاً، تتأثّر بظروف الحياة من حولها، وتتغيّر على حسب سنن التّطور، وتتبدّل بالعقائد والتّقاليد والأعراف التي تسودها، وبعوامل التّربية والاقتصاد والاحتكاك بالآخرين، وغير ذلك من المؤثّرات التي تعمل فيها سلباً وإيجاباً.

لذلك مرّت «الأسرة» في المجتمعات البشريّة بأطوار مختلفة على امتداد حقب التّاريخ، وتأثّرت بالمستوى الحضاريّ لكلّ مرحلة، وبأحوال المعيشة وأنواع العلاقات في كلّ بيئة. فكانت عند الرّومان تضمّ جميع عصبة الرّجل من الذّكور والأرقّاء والموالي ومن يتبنّاهم رئيس الأسرة[6]، وكانت سلطة الأب في الأسرة مطلقة يبيع من أفرادها من يشاء، وينفي من يشاء، ويعذّب ويقتل من نسائه من يشاء[7].

وكانت الأسرة في اليونان تقوم على الادّعاء لا على آصرة الدّم، وكان ربّ الأسرة يعرض من يولد له على مجمع ذوي قرابته الذّكور، فإن قبلوه انتسب إليهم وصار واحداً منهم، وإن رفضوه انقطعت صلته بأبيه[8].

---

(5) «نظام الأسرة وحلّ مشكلاتها في ضوء الإسلام» للدكتور عبد الرحمٰن الصّابوني، من تقديم الكتاب للأستاذ محمد المبارك ص 14 ـ دار الفكر.

(6) «الأسرة والمجتمع» للدكتور علي عبد الواحد وافي ـ ص 8ـ دار إحياء الكتب العربية.

(7) «نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام» ص 21.

(8) «الأسرة والمجتمع» ص 8.

وكانت الأسرة عند العرب في جاهليتهم تقوم على أساس الانتساب إلى أصل أب واحد تسمّى العشيرة عادة باسمه كبني هاشم وبني خزيمة وبني مرّة وبني كلاب، وكانت الأسرة وحدة عصبيّة تخضع لسيطرة رئيسها أو سيّدها كما كانوا يسمّونه، وكانت العشيرة تؤخذ جميعاً بجريرة الواحد منها، فتطلب الثّأر لقتيلها من قاتله نفسه أو واحد من عشيرة القاتل يماثل القتيل شرفاً ومكانة، أو أكثر من واحد. وكان رئيس العشيرة يرفض في بعض الأحيان أن يُلحق به أحداً من أبنائه وينكره، كما له أن يخلعه إذا خرج عن تقاليد العشيرة أو شقّ عصا الطاعة عنها. وكانت الأسرة تعتزّ بالذّكور دون الإناث، وكان بعضهم يتطيّر من ولادة البنت ويتوارى إذا بُشّر بها، ويلجأ إلى وأدها وهي صغيرة مخافة الفقر أو مخافة العار.

وكانت المرأة في الأسرة القديمة عامّة محتقرة مهانة، وكانت مهضومة الحقّ مسلوبة الإنسانيّة، وقد عُقد في فرنسا مؤتمر سنة 586 فطُرح فيه سؤال: هل المرأة إنسان له روح أو هي حيوان نجس ليس له روح؟ وقرّر المؤتمر أنّ المرأة إنسان ولكنّها مخلوقة لخدمة الرّجل[9].

ولم يتسقرّ وضع الأسرة، ولم تنل كرامتها واحترامها، ولم تسترجع فيها المرأة حقوقها وإنسانيتها ومكانتها الرّفيعة إلاّ بمجيء الإسلام الذي أرسى بناء الأسرة على قواعد متينة من التّراحم والتّعاون والانسجام، وخلّصها من العيوب والنقائص التي كانت عالقة بها في عصور الجاهليّة والظّلم والتّعسّف، وأحاطها بالرعاية التي تحقّق وحدتها وترابطها، وحماها من عوامل التفسّخ والانحلال، وكفل لكلّ أفرادها حقوقهم المادّية والمعنويّة، ووزّع بينهم المسؤوليّات والواجبات، وجعلها بحقٍّ لبنةً صالحة مؤهّلة لتكوين خير أمّة أخرجت للنّاس.

تنظيم الأسرة: من القضايا المثارة في العقود الأخيرة في بعض البلاد العربيّة والإسلاميّة، قضية «تنظيم الأسرة»، ويعنون بذلك في الحقيقة «تحديد النّسل»، إلاّ أنّهم فضّلوا هذا العنوان: «تنظيم الأسرة» للتّخفيف من حدة المعارضة التي واجهتهم.

---

(9) «نظام الأسرة وحلّ مشكلاتها في ضوء الإسلام» للدكتور عبد الرحمٰن الصّابوني، ص 21.

وقد بدأت بعض الأقطار العربيّة فعلاً في تطبيق ما يسمّونه «برنامج تنظيم الأسرة»، وخطت في ذلك خطوات أثلجت صدور الغربيّين وهتفوا لها مشجّعين!.

ويبني المؤمنون بفكرة «تنظيم الأسرة» رأيهم على أنّ الزّيادة السّكانيّة الضخمة في بلادهم تفوق كثيراً نسبة النموّ الاقتصادي فيها ونسبة الزّيادة في إنتاج الموارد الغذائيّة، وهذا الإخلال في التّوازن بين الزّيادة في السّكان والنموّ الاقتصادي سيؤدّي حتماً إلى الفقر والتّعاسة والجوع والبطالة والتّشرّد والجريمة والجهل والمرض، لأن الدّولة ستكون عاجزة عن توفير لقمة العيش لملايين الأفواه الوافدة، وعاجزة عن توفير التّعليم والصّحة ومواطن العمل لهم، مما تترتّب عليه كارثة ماحقة.

ويستشهدون بنظريّة «مالتس» المشهورة التي أعلنها عام 1798م، وفحواها: أنّ الزيادة السّكانية في العالم تسير وفق متوالية هندسيّة، أي بنسبة 2، 4، 8، 16، 32... على حين تزيد الموارد الغذائيّة وفق متوالية عدديّة، أي بنسبة 1، 2، 3، 4، 5[10]... وهذا يعني أنّ نسبة النّموّ الاقتصاديّ تقلّ كثيراً عن نسبة الزّيادة السّكانية، ممّا يهدّد بمجاعة في العالم كلّه كما يقول «مالتس». ويقولون: لكي نهيّىء للأجيال القادمة الحياة الرّغدة السّعيدة، ونكفل لهم حقّهم في الغذاء والكساء والمسكن والتّعليم والتّربية والرّعاية الصّحية وموطن الشّغل علينا أن نقلّل من النّسل، ونحدّ من المواليد بالوسائل المختلفة وبالنّوعية، حتّى تكون الزّيادة السّكانيّة معقولة ومتناسبة مع النموّ الاقتصاديّ للبلد وحجم الموارد المتوافّرة له في كلّ مرحلة.

ويرى بعض الباحثين أنّ برنامج ما يسمّى «تنظيم الأسرة» تختفي وراءه أيدٍ صهيونيّة خبيثة وأخرى صليبيّة حاقدة[11]، تسعى بكلّ جهودها إلى نجاح هذا البرنامج، وتروّج له الدّعاية، وتحرّض عليه بكلّ الوسائل، وتوزّع أسباب

(10) «تنظيم الأسرة»، لعبد السّتّار البرنشاوي، ص 8 ـ دار الفكر العربي.

(11) «تنظيم الأسرة وتنظيم النّسل» للشيخ المرحوم محمد أبو زهرة، ص 114 ـ دار الفكر العربيّ.

تحقيقه كحبوب منع الحمل بالمجان، وذلك لأنّهم يخشون القوّة العدديّة للعرب والمسلمين، ويرون في نموّها وزيادتها خطراً يهدّد أطماعهم ومصالحهم.

المراجع والمصادر

1 ـ **«عون المعبود شرح سنن أبي داود»** لأبي الطّيّب محمد شمس الحق العظيم آبادي.

2 ـ **«تهذيب اللغة»** للأزهري.

3 ـ **«تاج العروس من جواهر القاموس»** للزّبيدي.

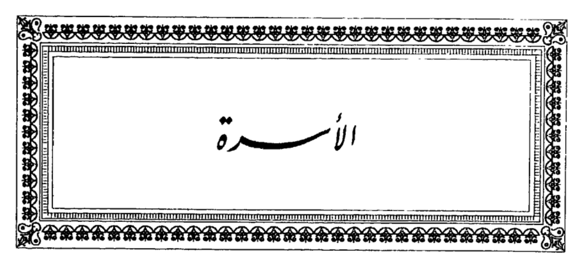
4 ـ **«مختار الصّحاح»** للرّازي.

5 ـ **«نظام الأسرة وحلّ مشكلاتها في ضوء الإسلام»** للدّكتور عبد الرحمٰن الصّابوني.

6 ـ **«تنظيم الأسرة وتنظيم النّسل»** للشيخ محمد أبو زهرة.

7 ـ **«تنظيم الأسرة»** لعبد السّتار البرنشاوي.

8 ـ **«الأسرة والمجتمع»** للدكتور علي عبد الواحد وافي.



أ. عمارة بيت العافية

الأسرة واحدة من أبرز النظم الاجتماعية، وهي الجماعة الأولية التي يفتح الأطفال ـ في الظروف الطبيعية ـ عيونهم عليها. (ولا نعرف حضارة راقية خلفت لنا تراثاً مكتوباً لم يهتم مفكروها بالأسرة من زاوية أو أخرى)[1].

وينفذ تأثير الأسرة إلى أعماق شخصية الفرد، وهي لا تخلو من الترابط والتعاون والألفة، بل إن هذه الصفات هي أهم الملامح المميزة للأسرة[2].

وكما هو معروف فإن الأسرة تقوم على أساس علاقة زوجية بين ذكر وأنثى، هذه العلاقة لم تعرف الشعوب أقوى منها رابطة تقوم، ليس بين الزوجين فحسب بل بين وحدات أسرية أكبر لا ترقى كل أنواع العلاقة والتعاون بينها لمثل ما يحصل من خلال الزواج الاغترابي، حيث يكتشف الزوجان أنهما ارتبطا ليس فقط أحدهما بالآخر فحسب بل بأفراد آخرين من وراء كل منهما.

ومن بين نظم القرابة ذات الخط الواحد يبرز اثنان أحدهما الخط المعروف المألوف بالانتساب إلى الذكور من أب وجدّ وهكذا. أما الآخر فهو الانتساب

---

(1) علياء شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، دار المعارف ـ القاهرة، ط:2، 1981، ص:15.

(2) علياء شكري، المرجع السابق، ص: 15.

إلى الأم، وقد عرف هذا الخط قديماً لدى بعض الإغريق كما عرفته قبائل الهنود الحمر. ولم تتوصل دراسات علم الاجتماع العائلي إلى تحديد أي النظامين أسبق ظهوراً، وذلك كان يمكن أن يوضح نظام السيادة. ويذهب البعض إلى أن الأوضاع الاقتصادية قد تكون ذات تأثير بالغ في تحديد أولاهما بالظهور[3].

وكلما كانت المجتمعات أقرب إلى البداوة كان تأثير الأسرة وقوة ضبطها لأفرادها بدرجة كبيرة، لكن ذلك يقلّ وقد ينعدم في المجتمعات الصناعية المتقدمة. كما أن الزواج قلّ أن يتم عشوائياً، فهو في المجتمعات الشرقية يخضع لضوابط يندر أن يتمرد عليها الأبناء. وقد أثبتت دراسات متعددة في علم الاجتماع وجود تحديد أكثر إلزاماً بالزواج من بنات العمومة والخؤولة[4].

ولا نجد أوفى إحاطة وأدق تعبيراً من القرآن الكريم في تناوله للأسرة وتصويرها على أنها سكن فيه مودة ورحمة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، حيث يتوفر الأنس والاستقرار والرحمة والود والتجمل والمواساة[5].

كما يحرص الإسلام على الاختيار السليم والمتكافئ للزوجين، ولا يكره امرأة أو رجلاً على الارتباط بزواج إلا بالرضا، وإن هما ارتبطا فإن زواجهما يكون بإشهاد وإشهار وتأييد وتأمين نفقة ومسكن مما تيسر، وكذا قيام على أمر الزوجية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ﴾[6]، وإن كتب لهم بنون فحضانة ورعاية بالاتفاق وتربية صالحة وتوجيه.

وتحقق الأسرة في الإسلام مجموعة أهداف سامية يأتي في مقدمتها: الإبقاء على النوع البشري وتعاون الزوجين على تربية الأبناء، ثم حاجة كل من

---

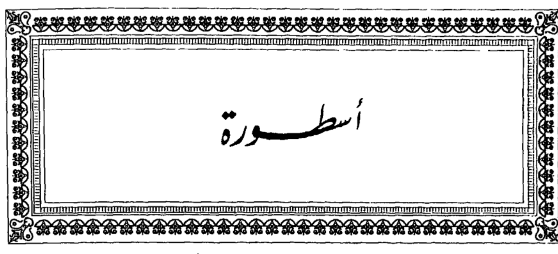
(3) علياء شكري، المرجع السابق، ص: 36.
(4) علياء شكري، المرجع السابق، ص: 72.
(5) سالم أحمد الماقوري، المثل الأعلى للمجتمع الإنساني، دار اقرأ، ط: 1، 1985، ص: 193.
(6) سورة النساء، الآية: 34.

الزوجين لإشباع رغبته من الآخر، وكذا التعاون في مواجهة متطلبات الحياة وتوفير العيش الكريم.

ويقرر الإسلام حقوقاً لكل من الزوجين على الآخر، فحقوق الزوجة على زوجها: النفقة والعدل والاستمتاع والمبيت والقسم لها بالعدل واستحباب الإذن لها فيما لا يضر بمصالحه. أما حقوق الزوج فهي الطاعة في المعروف وحفظ ماله وصون عرضه ومرافقته واستئذانه[7].

وقد أقرّ الإسلام مجموعة من الأحكام السامية فيما يتعلق بالأسرة يأتي على رأسها بيان المحرمات وتفصيل القول في الأحوال العارضة للنساء (حيض ونفاس) وكذا الحضانة والطلاق وتحديد الأنصبة في الإرث. كل ذلك في تفصيل لا يدع شاردة إلا وبيّن ما يجب فيها وبإحكام يحفظ حقوق الزوج والزوجة ويتيح لهما بناء أسرة على أسس قويمة متماسكة تؤهلها لتربية أبنائها في وسط سليم فيه تديّن وأخلاق ومعاملات حسنة.

(7) أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، دار الفتح، ط: 2، 1969، ص: 439 ـ 440.



أسطورة

د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

الأساطير في اللغة الأباطيل والأحاديث العجمية المتخيلة وقد جاء ذكرها في قوله تعالى ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ ومفردها إسطار وإسطير وأسطور وبالهاء فيهن جميعاً.

ومن هنا جاءت الأسطورة وهي اصطلاح أدبي يطلق على الحكاية الخيالية ذات المغزى الإرشادي. وقد قسم هاردر (HERDER) الأساطير إلى أساطير نظرية وفيها تنقل المعارف والمعلومات عبر الأجيال، وأساطير خلقية، وتهدف إلى التربية والوعظ والتوجيه، وأساطير قدرية تربط بين الأحداث وأسبابها الغيبية، ومن أمثلة الأساطير «بيدبا» وألف ليلة وليلة وغيرها، وهناك دراسة شاملة بعنوان «عصر الأساطير» تقع في 555 صفحة كتبها بلفنسشن وترجمها رشدي صالح.

وقد استحوذت الأساطير على اهتمام النقاد والدارسين عندما وظفها الأدباء في أعمالهم الأدبية بعامة والشعرية بخاصة وأُلفت كتب وأبحاث في الأساطير لدراستها وجمعها في حد ذاتها أو لجعلها معيناً ينهل منه الأدباء.

وعناصر الخيال، وتأثير الأدب الشعبي، وتشخيص قوى الطبيعة من ملامح الأساطير المشهورة في الأدب العالمي ولذا اختلفت الأساطير باختلاف الرواة والأقطار لما يضيفه الخيال الشعبي من أحداث وأفكار إلى أصل الأسطورة.

أهم المصادر

1 ـ المصطلح في الأدب الغربي لناصر الحافي ـ دار المكتبة العصرية بيروت 1968 ـ ص72.

2 ـ المعجم الوسيط مادة (سطر).

3 ـ مصادر دراسة الفولكلور العربي، إشراف د. محمد الجوهري، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة 1987.

4 ـ القمر في أساطير الشعوب لعبد الحميد يونس، الفنون الشعبية س3 ع10، 1969م، ص 3 ـ 7.

5 ـ من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب لعبد الكريم الجهان، بيروت، دار الثقافة 1967م.

6 ـ أساطير شرقية، كرم البستاني دار المكشوف، بيروت.

7 ـ أساطير الأمم، لقدري قلعجي بيروت دار المكشوف.

8 ـ الأساطير العربية قبل الإسلام لمحمد عبد المعيد خان، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937.

9 ـ الأساطير في بلاد ما بين النهرين، لصمويل هنري هول بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، لات (1).

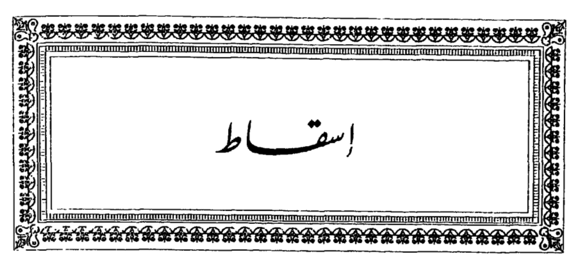
10 ـ عصر الأساطير لبلفنسشن ترجمة رشدي صالح ـ دار الكتاب العربي القاهرة 1976.

11 ـ أساطير القرون الوسطى لجربر ترجمة ابن السلامة ـ القاهرة 1951.

12 ـ الأساطير والحكايات الشعبية لجوم جورج لورانس ترجمة أحمد مرسي ـ القاهرة 1969.

13 ـ مع العرب في التاريخ والأسطورة لرئيف خوري بيروت ـ دار المكشوف.

14 ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لمجدي وهبه وكامل المهندس ـ مكتبة لبنان 1979.



د. عَبْدُ السَّلَامِ الْجَقَنْدِي

الإسقاط في علم النفس Projection هو عملية دفاعية لا شعورية يلجأ إليها الفرد لحماية نفسه، وذلك بإسقاط مشاعره وانفعالاته على غيره من الناس، وفي هذه العملية يغطي الفرد فشله بتقديم اللوم إلى الآخرين ويتهمهم بوضع العقبات أمامه[1].

ويعرّف سانفورد (Sanford) الإسقاط بأنه (من الأساليب الدفاعية التي يلجأ الفرد فيها إلى إبعاد الصفات غير المرغوب فيها عن نفسه، فلا يعترف بوجودها فيه، بل يراها في غيره من الناس أو يلصقها بغيره من الناس)[2].

فالفرد عن طريق الإسقاط يركز على العيوب البسيطة عند غيره من الناس أما عيوبه الضخمة فلا يلتفت إليها، حيث نراه يدفع عن نفسه الشعور بالذنب أو الشعور بالنقص ويلقي بهذه المشاعر على الآخرين. كما أن الشخص لا يشعر بالدوافع الحقيقية التي تدفعه للقيام بالسلوك الإسقاطي، ويشبّه الدكتور القوصي عملية الإسقاط بإسقاط الصورة من الفانوس السحري على ستارة أو شاشة

(1) عباس محمود عوض، في علم النفس الاجتماعي - دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1980م. - ص171.

(2) Sanford.F.H, Psychology, Ascientific Study Of Man, 1961, PP, 145.

موجودة في الخارج، فالصورة في هذه الحالة لا تنتمي إلى الشاشة التي تظهر عليها، ولكنها تنتمي إلى الفانوس السحري[3].

فالشخص البخيل يصف غيره بالبخل، لأنه ـ يخجل من نسبة البخل إلى نفسه، ولذلك يستريح عندما ينسب البخل إلى غيره حتى يصبح الجميع مثله أو ينسبها إلى غيره ويبعدها كلية عن نفسه.

وفي مفهوم علماء التحليل النفسي يعدّ الإسقاط (بمثابة حيلة نفسية يلجأ إليها الشخص كوسيلة للدفاع عن نفسه ضد مشاعر غير سارة في داخله، مثل الشعور بالذنب أو شعور بالنقص، فيعمد على غير وعي منه إلى أن ينسب للآخرين أفكاراً ومشاعر وأفعالاً، ثم يقوم من خلالها بتبرير نفسه أمام ناظريه)[4].

والإسقاط القائم على شعور عنيف بالذنب يؤدي إلى الإصابة بالهلاوس والهذيان وهي أعراض لكثير من الأمراض العقلية، حيث يسقط المريض رغباته ومخاوفه على العالم الخارجي[5].

ومن أمثلة الإسقاط في حياتنا اليومية العادية أن ينسب التلميذ الذي يرسب في الامتحان رسوبه إلى سوء الحظ أو إلى القلم الذي يكتب به، أو إلى التأخر عن الوصول إلى المدرسة في الوقت المحدد بسبب عدم وجود مواصلات وما إلى ذلك، وقد يكون الإسقاط تعبيراً عن الرغبات الكامنة المكبوتة لدى الفرد حيث تظهر في شكل سلوك إسقاطي. فالرجل الذي يتكلم بشكل ملحوظ ومتكرر عن الأمانة بهدف إقناع الآخرين بأنه أمين، قد يكون هو نفسه يعاني من نزعة سلوكية تتجه نحو عدم الأمانة، والمرأة التي تتكلم في كل مناسبة عن

---

(3) عبد العزيز القوصي، أسس الصحة النفسية، مكتبة النهضة المصرية ـ 1969م ـ ص220.

(4) موسوعة علم النفس ـ إعداد الدكتور أسعد زروق ـ مراجعة الدكتور/ عبد الله عبد الدايم ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ص41.

(5) أحمد عزت راجح ـ أصول علم النفس ـ الطبعة الثامنة ـ المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ـ الإسكندرية ـ 1970م ـ ص460.

الصفات اللاأخلاقية عند غيرها من النساء قد تكون هي نفسها تخفي نزعات جنسية تسبب لها قلقاً زائداً[6]. بسبب وجود رغبة مكبوتة لديها لا تجد سبيلاً إلى إشباعها بالطرق السليمة، وبذلك فإن هذه المرأة تحكم على الآخرين، من خلال ذاتها وبطريقة لا شعورية. (فالشخص المنافق مثلاً غالباً ما يشيع في سلوكه اتهام الآخرين بأنهم منافقون، والشخص الذي لا يستطيع مقاومة التدخين نجده يشير غالباً إلى هذا النقص لدى الآخرين، والشخص غير الأمين يفترض أن كل إنسان عداه هو شخص غير أمين)[7].

وقد صور القرآن الكريم عملية الإسقاط أصدق تصوير في وصف المنافقين الذي يحسبون أن كل صيحة يسمعونها تصدر عن المسلمين موجهة ضدهم. قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة المنافقون، الآية: 4].

وقد كان المنافقون يضمرون العداء للمسلمين، ويخفون حقدهم وكراهيتهم لهم، وكانوا يسقطون شعورهم العدائي على المسلمين فيظنون أن المسلمين يريدون البطش بهم.

والإسقاط من أساليب التوافق غير السوي، فالشخص الذي يجد نفسه محبطاً في كثير من المواقف بسبب عدم قدرته على تحقيق غايته المكبوتة، نراه يتبع وسيلة ـ الإسقاط ـ لكي يخفف من حدة القلق والفشل الذي يشعر به، وهذا الشعور بالإحباط يؤدي به لا شعورياً إلى القيام بأي سلوك حتى يخفف من حدة القلق. فالفرد لكي يحمي نفسه من هجمات القلق ويدافع عن نفسه ضدها، فإنه قد يلجأ إلى أساليب لا توافقية للسلوك بما يسمى بالأعراض أو بالسلوك

---

(6) عبد الرحمن عدس، محيي الدين توق ـ المدخل إلى علم النفس ـ الطبعة الثالثة ـ مركز الكتب الأردني ـ 1993م. ص371.

(7) مصطفى خليل الشرقاوي ـ علم الصحة النفسية ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1983م. ص261.

المرضي، الذي يخفف مؤقتاً من حدة القلق، ويشبع في ذات الوقت الدوافع المكبوتة إلى حد ما[8].

الأسلوب الإسقاطي: Projective Method

هو أحد أساليب جمع البيانات في مناهج البحث، ويلعب الإسقاط دوراً مهماً في قياس اتجاهات الناس وميولهم وسمات شخصياتهم. ويتضمن هذا الأسلوب تقديم موقف مثير أو منبه للفرد، وقد صمم هذا الموقف أو اختير لأنه قد يعرض للفرد بمعان تختلف عن المعنى الذي صمم الموقف تبعاً له، وهذه المعاني التي يذكرها الفرد تتضمن جوانب شخصيته وحاجاته ومشاعره، وقيمه، ويعتمد هذا الأسلوب على الفرضية بأن تنظيم الفرد لموقف غامض غير محدد البناء نسبياً يدل على إدراكه للعالم وعلى استجابته له. وباستخدام هذا الأسلوب نستطيع أن نقيس شخصية الفرد بطريقة غير مباشرة[9].

وتكشف الاختبارات الإسقاطية عن ميول الفرد واتجاهاته وانفعالاته دون أن يدري، ويعتمد المنهج الإسقاطي في قياس الشخصية على المفحوص أن يجيب عن أسئلة محددة أو أن يعبر عن وجهة نظره، أو أن يعبر عن دوافعه وحاجاته ومشاعره، ولكن يعرض على المفحوص مواقف غير واضحة أو غير منظمة يطلب منه أن يتخيل أو يؤلف حولها قصة أو يفسرها. ومن هذه الاختبارات اختبار بقع الحبر لرور شاخ Ink - blots حيث تتاح للفرد فرصة التعبير عن شخصيته من خلال تفسيرها لما يراه في هذه البقع.

ومن أهم الاختبارات الإسقاطية الأخرى اختبار ـ تفهم الموضوع ـ (تات) Thematic Apperception Test. وهو من أكثر الاختبارات الإسقاطية انتشاراً ويستخدم على نطاق واسع في أعمال العيادات النفسية وفي دراسة الشخصية،

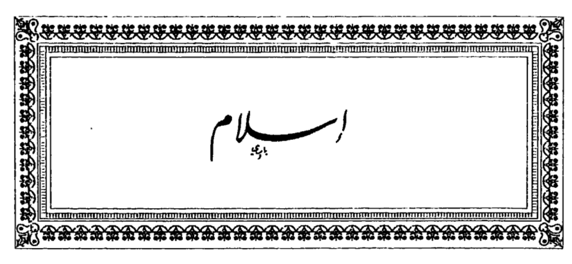
---

(8) محمد عماد الدين إسماعيل، الشخصية والعلاج النفسي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1959م. ـ ص208.

(9) عبد الرحمن محمد عيسوي ـ اتجاهات جديدة في علم النفس الحديث ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1982م. ص92.

وتدور فكرة هذا الاختبار حول تقديم عدد من الصور الغامضة نوعاً ما، ودعوة المفحوص إلى تكوين قصة أو حكاية تصف ما يدور بالصورة، وتتحدث عن أحوال الأشخاص والأحداث التي تجري فيها. وتوجد اختبارات أخرى مثل اختبار تداعي الكلمات، واختبار تكملة الجمل الناقصة وغيرها، ولكل من هذه الاختبارات الإسقاطية قواعد وأسس لاستخدامها بصورة صحيحة[10].

(10) سيد محمد غنيم - سيكولوجية الشخصية - محدداتها - قياسها - نظرياتها - دار النهضة العربية - القاهرة - 1975م. 427 - 440.



د. سالم مرشان

لفظ «إسلام» مصدر للفعل: «أَسْلَمَ» ومادته: «سَلِمَ». وأول ما يتبادر إلى الذهن من معنى كلمة «إسلام» أنه الدين الحق الذي جاء به محمد بن عبد الله النبي العربي الهاشمي صلوات الله وسلامه عليه من عند الله عز وجل، وقد بلغه للناس كافة، وهو الدين الخاتم لجميع الرسالات السماوية، وقد عرف باسم الإسلام منذ عهده الأول، وهو نفس الدين الذي جاء به جميع رسل الله وأنبيائه من عند المولى تبارك وتعالى عليهم الصلاة والسلام[1].

وقد سمّى الله تعالى هذه الأمة المحمديّة المسلمين في كل الكتب السماوية السابقة، وفي القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[2].

وقد عُنِيَ المفسرون والمتكلمون واللغويون وغيرهم من الباحثين برد المعنى الشرعي للفظ: «إسلام» إلى أصله اللغوي؛ فقد جمع فخر الدين الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ جملة من الآراء في ذلك،

(1) فأنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام كلهم مسلمون كما جاء في الآيات الكريمة من 127 إلى 132 من سورة البقرة، والآية 84 من سورة يونس والآية 51 من سورة آل عمران، والآية 101 من سورة يوسف، والآية 36 من سورة الذاريات وغيرها.

(2) سورة الحج جزء من الآية رقم 76.

فقال: «وأما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه: الأول أنه عبارة عن الدخول في السّلِم، أي في الانقياد والمتابعة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[3] أي لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم.

والثاني من أسلم أي دخل في السلم، كقولهم: أسنى وأقحط، وأصل السلم السلامة.

والثالث قال ابن الأنباري: المسلم معناه المخلص للّه عبادته، من قولهم سلم الشيء لفلان أي خلص له، فالإسلام معناه: إخلاص الدين والعقيدة للّه تعالى»[4].

فالإسلام إذن يأتي بمعنى الخضوع والاستسلام، وإخلاص العبادة للّه تعالى وحده، والانقياد الشامل للظاهر والباطن[5].

ولعل هذا المعنى هو ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[6].

وذلك لأن دين الإسلام مبني على أمرين: الاعتقاد والعمل، أما الاعتقاد فإليه الإشارة بقوله: «أَسْلَمَ وَجْهَهُ»، حيث إن الإسلام هو الانقياد والخضوع، والوجه أحسن أعضاء الإنسان، فالإنسان إذا عرف بقلبه ربه، وأقر بربوبيته، وبعبودية نفسه فقد أسلم وجهه للّه.

وأما العمل فإليه الإشارة بقوله: «وهوَ مُحْسِنٌ»، ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات[7].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[8] يشير القرطبي إلى أن المراد بالسلم في الآية الكريمة هو الإسلام،

---

(3) سورة النساء جزء من الآية رقم 93.

(4) التفسير الكبير للرازي مجلد 2 ص417، وانظر كذلك: الكشاف للزمخشري جـ1 ص228.

(5) تفسير المراغي - أحمد مصطفى المراغي جـ3 ص117، وانظر كذلك: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري على حاشية الطبري جـ3 ص167.

(6) سورة النساء، الآية: 125.

(7) الرازي - مصدر سابق مجلد 3 ص325.

(8) سورة البقرة جزء من الآية رقم 208.

إذ يقول: «أي كونوا على ملة واحدة، واجتمعوا على الإسلام، واثبتوا عليه، ومنه قول الشاعر الكندي:

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلسِّلْمِ لَمَّا رَأَيْتُهُمُ تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَا[9]

أما من حيث حقيقة الإسلام الشرعية فإن كثيراً من العلماء يرون أن الإسلام هو الامتثال الظاهري لما جاء به النبيّ ﷺ، أي الإذعان للأوامر والنواهي، سواء عمل بها أم لم يعمل، ويتحقق هذا الانقياد بالنطق بالشهادتين، أما غيره كالصلاة مثلاً فإن اعترف المكلف بوجوبها عند السؤال عنها فإنه يحقق الامتثال والإسلام.

ويرى فريق آخر من العلماء أن الإسلام هو التصديق الباطني، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[10]، وعلى هذا فالنطق دليل عليه، والأعمال كمال له.

ومن هنا فإن علاقة الإسلام بالإيمان باعتبار حقيقتهما اللغوية بينهما تغاير في المفهوم، أي بينهما عموم وخصوص مطلق يجتمعان في المصدق بقلبه فهو مسلم لغة ومؤمن كذلك، وينفرد الأعم وهو الإسلام فيمن انقاد ظاهراً.

وباعتبار حقيقتهما الشرعية على الرأي الأول هما متغايران مفهوماً (أي معنى) وذاتاً (أي ما صدقا)، لأن التصديقات الباطنية تغاير الامتثالات الظاهرية، ومتلازمان شرعاً باعتبار المحل بعد اتحاد الجهة المعتبرة، أي إذا قصد الإيمان المنجي في الدنيا وفي الآخرة، فلا يوجد مسلم ليس بمؤمن، ولا مؤمن ليس بمسلم.

أما إذا نظرنا إلى مطلق الإيمان ومطلق الإسلام فلا تلازم بينهما، بل بينهما العموم والخصوص الوجهي باعتبار محلهما يجتمعان فيمن صدَّق بقلبه وانقاد ظاهراً، وينفرد الإيمان في المصدِّق بقلبه فقط، وينفرد الإسلام في المنافق[11].

وأما باعتبار حقيقتهما الشرعية عند أصحاب الرأي الآخر فهما مترادفان في

---

(9) جامع أحكام القرآن للقرطبي جـ3 ص22.

(10) سورة الزمر جزء من الآية رقم 22.

(11) دراسات في الحديث النبوي ـ السيد محمد الحكيم ص116 وما بعدها، فتح المنعم شرح صحيح مسلم ـ موسى شاهين جـ1 ص39، مذكرة التوحيد/ حسن السيد متولي ص35/ 36.

عرف الشرع، وهو ما سار عليه فخر الدين الرازي، واستدل عليه بدليلين:

الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾[12] فهو يقتضي أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلاّ الإسلام، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله، ولا شك في أنه باطل.

الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾[13]، فلو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى، وهذا أيضاً باطل[14].

ويرى الإمام الغزالي أن الإسلام يطلق شرعاً على ثلاث معان:

أولاً: إطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهراً باللسان، والجوارح، مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مختلفان.

ثانياً: أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإسلام على هذا أعم من الإيمان.

ثالثاً: أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً وكذا الإيمان، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان[15]. ويظهر أثر هذا التحقيق في مسألة مهمة من مسائل علم الكلام، وهي: ما حكم من ارتكب كبيرة في الإسلام؟[16].

(12) سورة آل عمران جزء من الآية رقم 19.

(13) سورة آل عمران جزء من الآية رقم 85.

(14) وقد ردّ الرازي على من يقول بأن الإيمان والإسلام متغايران، ولمعرفة المزيد عن هذه المسألة يمكن الرجوع إلى التفسير الكبير للرازي مجلد 2 ص417.

(15) إحياء علوم الدين للغزالي جـ1 ص121/122.

(16) ومن المعلوم أن كثيراً من علماء الكلام يقولون إن المسلم إذا ارتكب كبيرة فهو مؤمن عاص، وأمره مفوض إلى الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، وهو الرأي الذي تميل إليه النفس، وللمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى مؤلفات علماء الكلام، مثل المواقف للإيجي، والعقائد للنسفي، والفقه الأكبر لأبي حنيفة، وغيرها.

وأختم هذا بقول ربي جلّ وعلا: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[17].

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.
2 ـ أساس البلاغة للزمخشري.
3 ـ إحياء علوم الدين للغزالي.
4 ـ تهذيب اللغة للأزهري.
5 ـ تفسير غرائب القرآن للنيسابوري على حاشية الطبري.
6 ـ تفسير المراغي أحمد مصطفى المراغي.
7 ـ التحرير والتنوير لابن عاشور.
8 ـ جامع البيان في تفسير القرآن للطبري.
9 ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
10 ـ شرح المواقف للإيجي.
11 ـ الدين والوحي والإسلام ـ مصطفى عبد الرازق.
12 ـ شرح أسماء الله الحسنى للرازي.
13 ـ التفسير الكبير للرازي.
14 ـ فتح المنعم شرح صحيح مسلم ـ موسى شاهين لاشين.
15 ـ دراسات في الحديث النبوي ـ السيد محمد الحكيم.
16 ـ مذكرة في التوحيد ـ حسن السيد متولي.

(17) سورة يونس عليه السلام الآية: 10.



الأسلوب

د. محمد مصطفى بالحاج

هو بوجه عام طريقة الإنسان في التعبير عن نفسه، وقد أصبح الأسلوب في العصر الحديث أحب الموضوعات التي يتناولها علماء اللغة بعامة، وعلماء الأسلوب بخاصة، وهو لديهم بمنزلة تعبير عن الاختيار الذي يقوم به مؤلف النص من مجموعة محددة من الألفاظ والعبارات الموجودة في الورقة.

وفي الأدب العربي تعددت تعريفات الأسلوب باختلاف العصور ومن هذه التعريفات تعريف علي الجارم ومصطفى أمين في كتابهما المعروف «البلاغة الواضحة» وهو: المعنى المصوغ في ألفاظ مؤلفة على صورة أقرب لنيل الغرض المقصود من الكلام وأفعل في نفوس سامعيه، وقسّماه إلى أسلوب علمي، يتسم بالمنطق والوضوح وتجنب المجازات والمحسنات، وأسلوب أدبي يمتاز بالخيال الرائع والتصوير الدقيق، وأسلوب خطابي يمتاز بقوة الحجة والتكرار واستعمال المترادفات وضرب الأمثال.

وبتقدم الدراسات الأسلوبية، تطور مفهوم الأسلوب، وصار ينظر إليه من ثلاث زوايا متبادلة ومتفاعلة.

(1) الأسلوب من زاوية المنشىء أو المرسل، وهنا يفهم الأسلوب على أنه تمازج كامل بينه وبين صاحبه وكأنه مرآة عاكسة لشخصيته، ولذلك قيل: الأسلوب هو الإنسان نفسه.

(2) الأسلوب من زاوية النص، وهذا يعني أن اللغة مستويان: الأول ساكن ويتمثل في وجودها قبل استخدامها، والآخر متحرك، ويتمثل في اللغة المستعملة ذات الوظيفة الإخبارية. وهنا لا بد من التفريق بين الخطاب الأدبي، والخطاب العادي.

(3) الأسلوب من زاوية المتلقي، بوصفه الحكم على جودة الأسلوب أو رداءته، قبوله أو رفضه.

ويرجع معنى كلمة (أسلوب) Style إلى الكلمة اللاتينية (Stilus) التي تعني أداة الكتابة، ثم انتقلت الكلمة من معناها الأصلي الخاص بالكتابة، فاستخدمت في فن المعمار والنحت، ثم عادت إلى مجال الدراسات الأدبية.

ولما كان الأسلوب شكلاً لغوياً وواجهة تعبيرية، فإنه اللغة ـ كما يصفها أحد العلماء ـ هي بلوغ الذروة لسلسلة من العمليات النفسية الداخلية. وهذا معناه أن الأسلوب هو انعكاس لتفكير صاحبه وإحساسه وانفعالاته. فالأسلوب واللغة والتفكير عناصر ثلاثة متضافرة تشكل عملية التوصيل أو التبليغ.

الأسلوبية Stylistics

هي علم يعنى بدراسة الخصائص اللغوية التي تنتقل بالكلام من مجرد وسيلة إبلاغ عادي إلى أداء تأثير فني.

وتتحدد الأسلوبية في ثلاثة مجالات رئيسية هي:

1 ـ الأسلوبية النظرية Theoritical»

2 ـ الأسلوبية التطبيقية Applied»

3 ـ الأسلوبية المقارنة Comparative»

وتعتمد الأسلوبية البنية اللغوية للنص منطلقاً أساسياً في عملها. ومنذ أن ظهرت الأسلوبية في العصر الحديث على يد العالم اللغوي السويسري بالي وهي تحاول أن ترسي لها مناهج وأسساً علمية في البحث الأسلوبي وتتسم المناهج

الأسلوبية رغم تشعبها بالحياد الموضوعي. ويتمثل المنهج الأسلوبي في «فحص الأنواع المؤثرة، ودراسة الوسائل التي تعبر بها اللغة، والعلاقات التبادلية وتحليل النظام التعبيري».

أما عن علاقة الأسلوبية بعلم البلاغة، فهي علاقة وثيقة، تتمثل أساساً في أن محور البحث في كليهما هو الأدب، إلا أن المنظور الأسلوبي يختلف عن البلاغي، والأسلوبية تتعامل مع النص بعد أن يولد، فوجودها تال لوجود الأثر الأدبي. أما البلاغة فتستند في حكمها على النص إلى معايير ومقاييس معينة موجودة قبل وجود العمل الأدبي.

أما عن موقع الأسلوبية في إطار النقد الأدبي، فهو يتحدد بزوايا التقارب والتباعد ونقاط الاتفاق والاختلاف، بناء على أن الأسلوبية هي علم وصفي يعنى ببحث الخصائص والسمات التي تميز النص الأدبي بطريق التحليل الموضوعي.

والأسلوبية والنقد يلتقيان في أن مجالهما واحد هو الأدب، غير أن الأسلوبية تدرس الأثر الأدبي بمعزل عما يحيط به من ظروف سياسية أو تاريخيه أو اجتماعية أو غيرها، إذ مجال عملها النص فحسب، أما النقد فهو يشمل كل تلك الجوانب وغيرها.

وإذا كان الأدب هدفاً لتأثير الذاتية والانطباعية أحياناً، فإن الأسلوبية يكاد ينعدم فيها هذ التأثير، فهي أقرب إلى الموضوعية العلمية.

ويوجد الآن رأيان في علاقة الأسلوبية بالنقد الأدبي:

الأول: يرى أن الأسلوبية صارت مغايرة ومستقلة عن النقد الأدبي.

والثاني: يرى أن النقد قد استحال إلى نقد للأسلوب، وصار فرعاً من فروع الأسلوبية.

إن النقد والأسلوبية موجودان في خطين متوازيين لا يندمجان، وإن كانا أحياناً يتقاطعان ويتداخلان.

مراجع عامة

1 ـ معجم مصطلحات الأدب ـ مجدي وهبة ـ مطبعة لبنان.

2 ـ معجم المصطلحات الأدبية ـ إبراهيم فتحي ـ المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ـ صفاقس ـ تونس.

3 ـ الأسلوبية ـ د. فتح الله أحمد سليمان ـ الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ (د.م).

4 ـ الأسلوب ـ أحمد الشائب ـ مكتبة النهضة العربية ـ القاهرة

5 ـ الألسنية ـ د. ميشيل زكريا ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت.

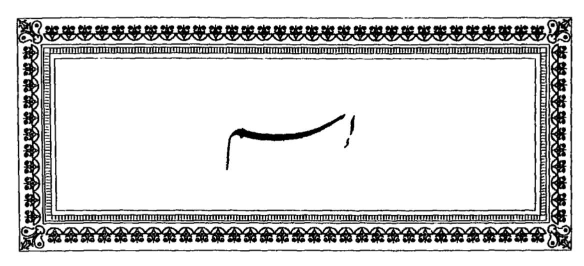
6 ـ البلاغة والأسلوبية ـ د. محمد عبد المطلب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة.

7 ـ مدخل إلى علم الأسلوب ـ د. شكري عياد ـ دار العلوم للطباعة والنشر ـ الرياض.

8 ـ الأسلوب والأسلوبية ـ د. عبد السلام السدي ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس.

9 ـ الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية ـ د. سعد مصلوح، دار البحوث العلمية ـ الكويت.

10 ـ علم الأسلوب ـ د. صلاح فضل ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.



د. عبد الله الكيش

الاسم ما يُعرف به الشيء، ويستدل به عليه. وعند النّحاة: ما دلّ على معنًى في نفسه غير مقترن بزمن، كرجل وفرس وشجر، والاسم الأعظم: الاسم الجامع لمعاني صفات الله عزّ وجلّ، واسم الجلالة: اسمه تعالى، والجمع أسماء، أمّا جمع الجمع فهو أسامي، وأسامٍ![1]

فإن قيل لم سمّي الاسم اسماً؟ قيل اختلف النّحويون، فذهب البصريّون إلى أنّه سمّي اسماً لوجهين: أحدهما أنّه سما على مسمّاه، وعلا على من تحته من معناه، فسمّي اسماً لذلك، والوجه الثاني: أنّ أقسام الكلمة الثلاثة لها ثلاث مراتب فمنها ما يُخبر به ويخبر عنه وهو الاسم نحو: زيد قائم، ومنها ما يخبر به ولا يخبر عنه، وهو الفعل نحو: قام زيد، ومنها ما لا يخبر به ويخبر عنه وهو الحرف نحو: هل وبل، وما أشبه ذلك. فلمّا كان الاسم يخبر به ولا يخبر عنه، والفعل يُخبر به ولا يخبر عنه، والحرف لا يخبر به ولا يخبر عنه، فقد سما على الفعل والحرف أي ارتفع.

والأصل فيه «سِمْو» إلاّ أنّهم حذفوا الواو من آخره، وعوّضوا الهمزة في أوّله، فصار اسماً على وزن «اِفْع»؛ لأنّه قد حذف منه لامه التي هي الواو في

(1) المعجم الوسيط جـ1 / 452 ط2.

«سمو». وذهب الكوفيّون إلى أنّه سمّي اسماً لأنّه سمة على المسمّى يُعرف بها، والسّمة العلامة، والأصل فيه «وسم» إلاّ أنّهم حذفوا الواو من أوّله، وعوّضوا مكانها الهمزة، فصار اسماً وزنه «اِعْل» لأنّه قد حذف منه فاؤه التي هي الواو في وسم.

والصّحيح ما ذهب إليه البصريّون؛ وما ذهب إليه الكوفيّون وإن كان صحيحاً من جهة المعنى، إلا أنّه فاسد من جهة التّصريف[2]. وممّا يؤيّد أنّه مشتقّ من السّموّ لا من السّمة أنّه قد جاء في اسم «سُمًى على وزن هُدًى» والأصل فيه: «سُمَوٌ» إلا أنّه لمّا تحرّكت الواو وانفتح ما قبلها قلبوها ألفاً، وحذفوا الألف لسكونها وسكون التنوين فصار: «سُمًى». وفي الاسم خمس لغات: اِسم، وأُسم، وَسِمٌ، وسُمٌ، وسُمًى. قال الشّاعر:

باسم الذي في كلّ سورة سِمُه

وقال الآخر:

وعامنا أعجبنا مُقدَّمُه يُدعىٰ أبا السَّمح وقرضابٌ سِمُه

وقال الآخر:

واللّه أسماكِ سُمًى مباركا آثرك اللّه به إيثاركا

وكُسرت الهمزة في اِسمَ لمحاً لكسرة سينه في «سِمْوٍ»، لأنّه الأصل، وضمّت الهمزة في «اُسْم» لمحاً لضمّة سينه في «سُمْو» لأنّه أصل ثانٍ، والذي يدل على ذلك اللغتان الأخريان، وهما «سِمٌ» و«سُمٌ» فإنّهما حذفت لامهما وبقيت فاؤهما على حركتهما في الأصلين. ووزن «اسْمٌ» بضمّ الهمزة «اُفْعٍ» ووزن «سِمٌ» «فِعٌ» ووزن: «سُمٌ» «فُعٌ» ووزن: «سُمًى» «فعَلٌ».

فإن قيل: ما حدّ الاسم؟ قيل: كلّ لفظة دلّت على معنًى تحتها غير مقترن بزمان محصّل. وقيل: ما دلّ على معنًى، وكان ذلك المعنى شخصاً أو غير شخص، وقيل: ما استحقّ الإعراب أوّل وضعه. وقد ذكر فيه النحويّون تعريفات كثيرة تنيف عن سبعين تعريفاً[3]

(2) أسرار العربيّة لأبي البركات الأنباري ص 4، 5.

(3) المصدر نفسه ص 8-9.

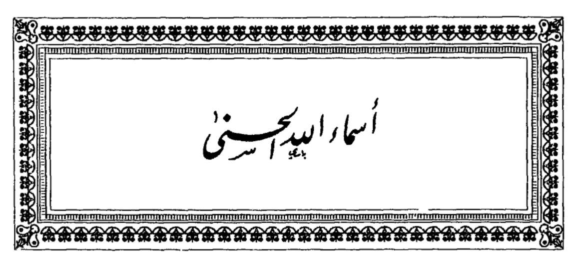
فإن قيل ما علامات الاسم؟ قيل: علامات الاسم كثيرة أهمها ما ذكره ابن مالك في قوله:

بالجر والتنوين والندا وأل ومسند للاسم تمييز حصل

وتراجع تفاصيلها في كتب النحو.

والاسم ما يُعرف به ذات الشيء، وأصله سِمْوٌ، وسُمَيٌّ وأصله من السّمُوّ، وهو الذي به رُفع ذكر المُسمّى فيعرف به، قال: «باسم الله» وقال: ﴿ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا﴾ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ - وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ أي الألفاظ والمعاني. مفرداتها ومركّباتها. وبيان ذلك أنّ الاسم يستعمل على ضربين، أحدهما بحسب الوضع الاصطلاحي، وذلك هو في المَخبر عنه نحو: رجل وفرس، والثاني بحسب الوضع الأوّليّ ويقال ذلك للأنواع الثلاثة: والمخبريه، والرّابط بينهما المّسمى بالحرف، وهذا هو المراد بالآية، لأنّ آدم عليه السّلام، كما علم الاسم، علم الفعل والحرف، ولا يعرف الإنسان الاسم فيكون عارفاً لمسمّاه إذا عرض عليه المسمّى، إلاّ إذا عرف ذاته[4].

(4) المفردات في غريب القرآن، للرّاغب الأصفهاني ص 244.



أسماء الله الحسنى

د. محمد بن الحاج

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ وقال سبحانه ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة**». ومعنى إحصائها عدها وحفظها وتعظيمها والالتزام بالعمل بما يقتضيه كل اسم منها، وكذلك المواظبة على ذكرها والدعاء بها.

ولم يقع في الصحيح سرد هذه الأسماء. وخرّج الترمذي وغيره الحديث بسرد الأسماء التسعة والتسعين وطريقه أقرب الطرق إلى الصحة، وعليها اعتمد أكثر العلماء.

والصحيح أن أسماء الله تعالى ليست محصورة في هذا العدد التسعة والتسعين، بل أسماؤه تعالى أكثر من ذلك. وقد اشترط العلماء أن أسماء الله لا تعرف إلا عن طريق الشرع، إذ هي أعْلامٌ على ذاته تعالى وصفاته القدسية، ولا يجوز لأحد أن يجتهد فيها.

أما عن اسم الله الأعظم، فقد أنكر جماعة من العلماء تفضيل بعض أسماء الله تعالى على بعض، وذهب آخرون إلى أن في أسمائه الحسنى اسماً أعظم إذا دُعِيَ الله تعالى به أجاب، وقد أخفاه تعالى عن العباد ليدعوه بجميع أسمائه،

واختلفت أقوالهم في تعيين هذا الاسم على أقوال، وأصحها من حيث السند ما رواه الترمذي وغيره عن بُريدة الأسلمي، قال: سمع النبي ﷺ رجلاً يدعو وهو يقول: «اللهم إني أسألك بأنني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. قال: فقال: «**والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى**».

ومعلوم أنَّ لفظ الله اسم علم في اللغة العربية على الذات الإلهية الجامعة لجميع صفات الكمال، والمنزه عن أية صفة من صفات النقصان التي لا تليق بكمال الألوهية والربوبية. ولذلك فهو أعظم أسمائه الحسنى.

ومن خواص هذا الاسم: أنه لم يسمَّ به غير الخالق جلَّ وعلا، لا على سبيل الحقيقة، ولا على سبيل المجاز.

ولله سبحانه وتعالى صفات معلومة هي:

1 ـ **صفة الوجود**: وقد جاء في المأثور من أسماء الله الحسنى أربعة أسماء تعود إلى معنى تحقق وجوده تعالى، وهي: الحق ـ والنور ـ والظاهر والباطن.

2 ـ **صفة القدرة**: وقد جاء في المأثور من أسمائه الحسنى، تسعة منها تعود إلى معنى تحقق صفة القدرة الكاملة له تعالى، وهي: القوي ـ المتين ـ القادر ـ المقتدر ـ الواجد ـ «في أحد معانيه» ـ العزيز ـ المقيت «في أحد معانيه» ـ مالك الملك ـ الملك ـ الوارث.

3 ـ **صفة الإرادة**: وهي الإرادة المطلقة الشاملة التي لا يحدها زمان ولا مكان، وإذا كانت إرادتنا جزئية نسبية زائلة، فإن إرادته سبحانه كلية ثابتة أزلية سرمدية.

والفرق بين صفتي القدرة والإرادة، أن «الإرادة: صفة من شأنها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه في العقل، كالوجود والعدم، والمادية والمعنوية، والطول والقصر، والليونة والصلابة، والقبح والجمال، والذكاء والبلادة، ونحو ذلك مما لا يحصى. أما القدرة: فهي صفة من شأنها تنفيذ ما خصصته الإرادة، كإخراج الممكن من العدم إلى الوجود فعلاً إذا توجهت الإرادة لإيجاده، أو

صرفه من الوجود إلى العدم إذا توجهت الإرادة لإعدامه».

4 ـ **صفة العلم**: فهو سبحانه عالم عليم علاّم، علمه شامل محيط بكل شيء موجود أو غير موجود، ممكن وجوده، أو مستحيل الوجود، وهو علم غير مكتسب ولا مسبوق بجهل ـ فالله سبحانه عليم بكل شيء من الأزل. وقد جاء من المأثور من أسمائه تعالى ثلاثة عشر اسماً تعود إلى معنى تحقق هذه الصفة وهي: العليم ـ اللطيف «في أحد معانيه» ـ الخبير ـ الشهيد ـ الحسيب «في أحد معانيه» ـ المحصي ـ الواجد «في أحد معانيه» ـ السميع ـ البصير، الرقيب ـ المهيمن «في أحد معانيه» ـ الواسع «في أحد معانيه» ـ المؤمن «في أحد معانيه».

5 ـ **صفة الحياة**: وهي له سبحانه صفة أزلية أبدية، صمدية مستقلة قائمة بذاتها. وقد جاء في المأثور من أسمائه الحسنى اسم واحد يعود إلى معنى تحقق هذه الصفة، وهو (الحيّ).

6 ـ **صفة الوحدانية**: وتعني أنه سبحانه واحد لا شريك له في هذا الوجود، خلقاً وأمراً وتدبيراً وملكية، أي إنه واحد متفرّد في ربوبيته، واحد متفرد، في ألوهيته، فهو رب كل شيء، وهو إلٰه كل شيء. وقد جاء في المأثور من أسمائه الحسنى اسمان يعودان إلى معنى تحقق صفة الوحدانية، وهما: الواحد ـ الأحد.

7 ـ **صفة مخالفته تعالى للحوادث**: ومعناها تنزيهه سبحانه عن مماثلة الموجودات والكائنات الحادثة، وعن التجسد فيها. وهذه الصفة تحقق فيها ثلاثة مبادئ هي: مبدأ الصمدية أو صمدية الألوهية، ومبدأ استحالة التولد بكل معانيه، ومبدأ انفراد الألوهية بصفات الكمال. وقد جاء في المأثور من أسمائه الحسنى سبعة أسماء تعود إلى تنزيه الخالق سبحانه عن مشابهة الحوادث وهي: السلام، القدوس، الغني، الصمد «في أحد معانيه»، الأول، الآخر، الباقي.

8 ـ **صفات أفعال الخالق سبحانه وتعالى**: هي صفات كل كمال، وهي صفات كمال لا تحصى، وقد جاء في المأثور من أسماء الله الحسنى نحو ستين اسماً يعود كل واحد منها إلى صفة من صفات الأفعال.

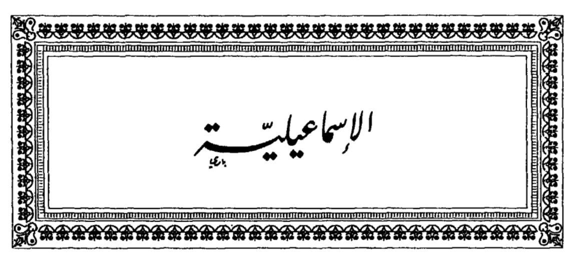
المراجع:

1 ـ معجم القواعد النحوية لعبد الغني الدقر.

2 ـ المزهر للسيوطي.

3 ـ الجامع في أحكام القرآن للقرطبي.

4 ـ العقيدة الإسلامية وأسسها، لحبنكة الميداني.



أ. السائح علي حسين

ترد في مصادر التاريخ العام وكتب الفرق مجموعة من أسماء تدور حول مسمى واحد وهي: ـ الإسماعيلية، الفاطمية، العبيديون، الخ . . .

وكان للصراع السياسي مدخل مقبول ـ لتعاطف العامة مع أصحاب المطامع ـ وهو الدفاع عن حق آل البيت في الخلافة، ولكن عبارة آل البيت عبارة مطاطة نتج عنها جدل طويل.

فالدولة العباسية تدعي رسوخ قدمها في آل البيت لكون العباس عم الرسول وهو أقرب من علي ابن عمه في حالة الإرث ـ والخلافة من باب أولى ـ والحركة الفاطمية تسمت بهذا الاسم رداً على هذه الحجة لأن الأبناء أقرب من الأعمام إرثاً وخلافة، ذلكم هو بعض المنطق الذي استعمل لإقناع الجماهير.

وتحت التستر باسم فاطمة، نشأت الدولة الفاطمية المعروفة في التاريخ التي أزاحت من أمامها الدولة العباسية من أقصى المغرب إلى مشارف بغداد.

والإسماعيلية تنتسب إلى إسماعيل (الإمام السابع) ابن جعفر الصادق وهو الإمام السادس باتفاق جميع فرق الشيعة وقد لاحظ على ابنه إسماعيل انحرافاً عن تعاليم الإسلام بتعاطيه الخمر وانضمامه إلى بعض غلاة الشيعة فأنكر ذلك عليه وعزله عن الإمامة وولى ابنه موسى الكاظم بدلاً منه ـ وهو الذي تتبعه فرقه الشيعة الإمامية ـ

وقد مات إسماعيل في حياة أبيه وخاف جعفر من ادعاء أتباعه بقاءه حياً فأشهد الناس على موته وهو مسجى في قبره بمقبرة البقيع وأرسل إلى الخليفة يعلمه بموته قطعاً لدابر الفتنة.

ولكن أنصاره ادعوا بأنه شوهد حياً بعد هذا، وقالوا إن الذي فعله جعفر الصادق هو من قبيل التقية حتى لا تقتل الدولة ابنه الإمام، وإن مسألة الانحراف عن تعاليم الإسلام غير واردة لأن الإمام معصوم.

وهناك جدل حول نسبة بعض الدعوات الباطنية إلى الإسماعيلية كالقرامطة والحشاشين فالذين يرون أن الفرقتين من الإسماعيلية استندوا إلى تشابه الأصول الفكرية الأولى.

والذين ينفون هذا ينظرون إلى مسلك الدولة الفاطمية المنكر لأعمال القرامطة والحشاشين من جهة وإلى معاداة الحركتين للفاطميين في بعض الأوقات من جهة أخرى.

فالقرامطة مثلاً أرسلوا للفاطميين يبشرونهم بالفتك بالحُجّاج في الحرم ونقلهم للحجر الأسود من مكانه إلى الإحساء على اعتبار هذا هدماً لكرامة الدولة العباسية، وفي فترة لاحقة طلبوا من الحكومة العباسية السماح لهم بحمل أعلامها وشعاراتها لمحاربة الفاطميين متهمين مؤسس دولتهم بأنه يهودي أو مجوسي، وعلى الرغم من أن الحيلة لم تنجح في المرتين إلاّ أنهم في المرة الثانية تبرعوا بحمل الأعلام العباسية (السوداء) بأنفسهم وكتبوا في أسفلها [السادة الزاجعون إلى الحق].

ويبدو لي أن هذه الحركات جميعها تتفق على شيء واحد وهو زعزعة الدولة العربية الإسلامية، وتغلب ذوي الأهواء والمطامع من الجنسيات التي دخلت الإسلام مغلوبة على أمرها فاتفقت في الاختفاء وراء الستار الشيعي المناصر في الظاهر لآل بيت الرسول ﷺ واختلفت عند تقدير كل منها لمصالحها الخاصة.

والدليل على هذا أن الإسماعيلية انتسبوا إلى إسماعيل بن جعفر في مواجهة الشيعة الإمامية التي ترى الإمامة لموسى الكاظم ـ كما أراد جعفر الصادق

نفسه ـ وتسترت بفاطمة الزهراء في مواجهة العباسيين كما سبق.

ومن نسل إسماعيل ـ كما يدعي أتباعه ـ كان عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في الجزائر الذي بنى المهدية وجعلها عاصمة ملكه في بدايته.

حيث أعلن قيام دولته في 21 ربيع الآخر سنة 297هـ ولم تمض إلا فترة وجيزة حتى أطاح بالدويلات المستقلة في المغرب وهي:

الأغالبة في تونس، والأدارسة في فاس، والرستميون (الإباضية) في تاهرت، وبنو مدرار (الخوارج الصفرية) في سجلماسة، ثم استولى الفاطميون على مصر، وأصبحت القاهرة عاصمة الدولة في جمادى الأولى 359هـ.

وانتشر فكر الدولة وأنصارها المتعصبون لها في مختلف بقاع العالم الإسلامي حيث كان دعاة الإسماعيلية في اليمن قبل أن يصل الدعاة إلى المغرب، وقامت عدة دويلات إسماعيلية في اليمن باسم علي بن الفضل، ومنصور اليمن (ابن حوشت) ولكن أشهر دولة إسماعيلية فيه كانت الدولة الصليحية.

والشيء الملاحظ هو أن أفكار هذه الدولة وفلسفتها ونظرتها للكون والحياة وما هو فوق المادة غير مستقرة وذات طابع واحد، بل هي متلونة وفق مقتضيات الزمان والمكان والأشخاص انسجاماً مع فكرة التقية المشهورة في الفكر الشيعي، وهذا ما يفسر التضارب الذي يلاحظه القارئ لمؤلفات هبة الله الشيرازي وحميد الدين الكرماني وعلي بن الوليد والقاضي النعمان ورسائل إخوان الصفا ورسالة الجامعة وغيرها كثير.

كما يلاحظه أيضاً من يقارن تصرفات المعز لدين الله ويقارنها بأفعال علي بن الفضل في اليمن أو من ينسبون إلى الإسماعيلية كالحسن بن الصباح زعيم الحشاشين وأبي سعيد الجنابي زعيم القرامطة.

كما يتضح الفرق بين مناهج الإسماعيليين القدامى في بث الدعوة وترتيب الدعاة والاعتماد على الفلسفة والحوار وبين منهج آغا خان ومن تلاه من الاستسلام لمغريات الحياة والاعتماد على المشاريع الاقتصادية والتجارة.

والجدير بالملاحظة أن الدولة والفكر الفاطمي - الإسماعيلي - كان ظاهرة فريدة في العالم العربي، فبقدر ما اكتسبت من انتشار وقوة أزاحت كل الدويلات المستقلة في بدايتها كانت سرعة انتهائها بمجرد سقوط الدولة الفاطمية في مصر، ولم تبق لها إلا جيوب قليلة في اليمن انتهت باستيلاء الأتراك عليها، وأقلية قليلة في بلاد الشام، ذلك لأن الجانب الفكري عبارة عن خليط غير متجانس من فلسفات وأديان شتى لفقت لتخدم فكرة سياسية معينة وهذا التلفيق لا يستسيغه الفكر العربي الخالص.

أما آثار هذه الدولة في الجانب المادي فقد قدمت للحضارة العربية الإسلامية إبداعات لا زالت شاهدة على ذلك تمثلها المساجد والأسوار والقصور والمدارس بالقاهرة.

انقسام الإسماعيلية:

في أخريات الدولة الفاطمية في مصر بدأت الدولة الفاطمية تضعف وتسلط الوزير بدر الجمالي على شؤون الدولة وبدأ يميل إلى المستعلي الابن الأصغر للخليفة بدلاً من أخيه نزار صاحب الحق في وراثة الملك بوصفه ولياً للعهد، وانقسم العامة بين مؤيد لنزار ومؤيد للمستعلي، فسميت الفرقتان في التاريخ بالنزارية والمستعلية بالإضافة إلى فرقة انشقت بعد وفاة الحاكم بأمر الله، وسميت الحاكمية وهي الدروز وفرقة تتبع الطيب الإمام الطفل الذي اختفى في غار وتعتقد بأنه غائب سيعود وإليه نسبت فقيل لها الطيبية، ومجموعات أخرى صغيرة كالسليمانية في اليمن والبهرة في الهند.

وهي فرق لا يكاد يجمعها إلاّ الاعتقاد بأن إسماعيل هو الإمام السابع وليس موسى الكاظم كما يعتقد الإمامية.

وفي العصر الحديث بدأ ذكر هذه الفرق يكاد يندثر من حياة الناس لولا حرص الاستعمار على إشاعة الفتنة وتمزيق المسلمين بإحياء العصبيات والبدع التي شاعت في عصور سحيقة.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر بدأت بريطانيا تفتح أبواب

التسابق على خدمة أهدافها وانتقاء أصلح من ينفذ أغراضها، فعلى الرغم من ارتماء الزعامة النزارية القديمة من أسرة حاجي مولوي في أحضانها إلا أنها فضلت عليها شاباً طموحاً من أصل فارسي هو حسن علي شاه، ونتيجة طعن الطوائف الهندية في زعامته، أخذ الصراع طريقه للمحاكم، وظهرت وثائق وحجج أحيت تفاصيل كانت غائبة عن الباحثين.

ونتيجة اتجاه الدولة إلى تدعيم الزعيم الديني الجديد فقد حكم القضاء الإنجليزي لصالحه وتوالت الزعامات المؤيدة من الإنجليز من هذه الأسرة إلى أن تكللت بالسلطان محمد شاه الملقب آغا خان الذي قلده الاستعمار مناصب عالية مكافأة له على خدماته كان آخرها رئاسة عصبة الأمم من سنة 1934 - إلى 1937، وقد توفي في 11/ 7/ 1957 ودفن بأسوان تنفيذاً لوصيته.

ثم خلفه حفيده كريم خان الذي رشحه جده لتولي إمامة الإسماعيلية بعده على الرغم من أن والده علي خان كان حياً في ذلك الوقت، بالإضافة إلى عمه صدر الدين الذي أصبح الأمين العام المساعد لشؤون اللاجئين بالأمم المتحدة، وقد نال هذا المنصب بمساعدة زميله في الدراسة/ جورج بوش.

والشيء الملاحظ هو أن آغا خان وأتباعه لم يعد يعنيهم كثيراً البحث في مسألة الإمامة أو الاعتقاد وشؤون الدعوة إلاّ بالقدر الذي يجعل الطائفة مترابطة اجتماعياً ومنظمة اقتصادياً بما يلائم الحضارة الغربية الحديثة.

وسجل استطلاع قامت به مجلة العربي في العدد (289) الصادر في ديسمبر سنة 1982م، أن قبائل الهونزا شمالي باكستان 95٪ منهم إسماعيليون لا يصلون الجمعة ولا توجد لديهم مساجد وأن من يصلي منهم يتجه بوجهه للقبلة وبقلبه للإمام المقيم بضاحية من ضواحي باريس.

وهم اليوم يتوزعون في الهند وإيران وخراسان وزنجبار وتنجانيقا ولهم حي خاص بهم في مطرح بالقرب من مسقط بعمان، وأفغانستان، ولهم جاليات في أوروبا وأمريكا وكلهم يتجهون بقلوبهم لكريم خان على اعتقاد أنه من بقية الصالحين من آل البيت.

المصادر والمراجع

1 ـ كتب التاريخ/ الطبري والمسعودي وابن الأثير.

2 ـ أخبار القرامطة/ نصوص تراثية غير منشورة/ حققها د. سهيل زكار/ د. حسان 2/ 82.

3 ـ رسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان بن محمد/ د. وداد القاضي/ الثقافة بيروت 1/ 70.

4 ـ تاريخ الخلفاء الفاطميين/ إدريس عماد الدين/ محمد اليعلاوي/ دار الغرب الإسلامي.

5 ـ المجالس والمسايرات/ القاضي النعمان بن محمد/ محمد اليعلاوي وآخرون/ م الرسمية تونس/ 78.

6 ـ تأويل دعائم الإسلام/ القاضي النعمان/ محمد حسن الأعظمي/ دار المعارف 2 دت.

7 ـ اختلاف أصول المذاهب/ النعمان بن محمد/ د.م غالب/ د. الأندلس 3/ 83.

8 ـ راحة العقل/ أحمد حميد الدين الكرماني/ د. مصطفى غالب/ دار الأندلس 1/ 67.

10 ـ المجالس المؤيدية/ هبة الله الشيرازي/ د. مصطفى غالب/ د. الأندلس/ دت.

11 ـ سرائر أسرار النطقاء/ جعفر منصور اليمن/ د.م غالب/ د. الأندلس 1/ 84.

12 ـ الكشف/ جعفر منصور اليمن/ د.م غالب/ د. الأندلس 1/ 84.

13 ـ فاطمة الزهراء والفاطميون/ عباس محمود العقاد/ دار الكتاب العربي.

14 ـ الباطنية وموقف الإسلام منهم/ د. جميل محمد أبو العلا/ د. المعارف 1/ 89.

15 ـ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة/ برنارد لويس/ راجعه د. خليل أحمد خليل/ د. الحداثة 1/ 80.

16 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري/ آدم متز/ د. محمد عبد الهادي أبو ريده/ د. الكتاب العربي 4/ 64.

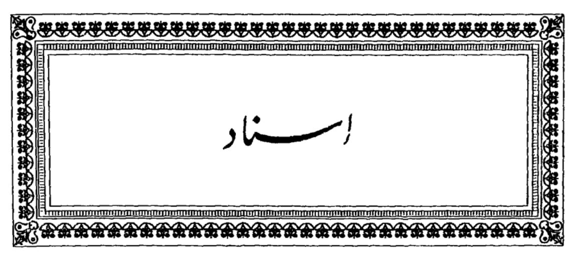
17 ـ دائرة المعارف الإسلامية جـ3 ط العربية.

18 ـ القرامطة بين المد والجزر/ د.م. غالب/ د. الأندلس 1/ 79.

19 ـ الحاكم بأمر الله/ د. عارف تامر/ د. الجيل 1/ 80.

20 ـ العزيز بالله/ د. عارف تامر/ د. الآفاق الجديدة 1/ 82.

21 ـ كتاب السيطرة العربية/ فان فلوتن/ تقديم ودراسة واسعة/ د. إبراهيم بيضون/ د. الحداثة/ 1/ 80 وغيرها كثير.



إسناد

أ. الصّديق بشير نصر

(الإسناد) يتنازعه علمان:

(1) ـ علم مصطلح الحديث، (2) ـ علم المعاني من علوم البلاغة.

(الإسنادُ في اصطلاح المحدّثين).

جاء في تدريب الرّاوي للسيوطي: «وأمّا السندُ فقال البدرُ ابن جماعة والطّيبي: هو الإخبارُ عن طريق المتنِ. قال ابن جماعة: وأخذه إما من السند، وهو ما ارتفع وعلا من سفح الجبل، لأنّ المسنِدّ يرفعه إلى قائله، أو من قولهم: فلانٌ سَنَدٌ أيّ مُعتَمَدٌ، فسُمّي الإخبارُ عن طريق المتنِ سنداً لاعتماد الحفّاظ في صحّةِ الحديث وضَعفِه عليه. وأمّا الإسنادُ فهو رفعُ الحديثِ إلى قائِلِهِ»[1].

ويسوّي ابنُ جماعة بين السند والإسناد ويجعلهما لشيءٍ واحدٍ[2].

ويفرّق بينهما التهانوي، فيقول: السند: الطريق الموصلة للمتن، أيّ أسماء رواته مرتبة. والإسناد حكاية طريق المتن[3].

---

(1) السيوطي: تدريب الراوي 1: 41 ـ 42 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، سنة 1966، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

(2) المصدر السابق.

(3) التهانوي: قواعد في علوم الحديث ص26، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط3، حلب، 1972.

اختصاص الأمة الإسلامية بالإسناد عن سائر الأمم:

لقد منّ الله سبحانه وتعالى على أمّة الإسلام بخصيصة الإسناد حفظاً لدينها بحفظ سنة نبيّها المصطفى ﷺ من عبث العابثين، فكان الإسنادُ الدِّعامةَ التي حفظت السنن حتى بلغ الأمرُ بسلف هذه الأمة من المشتغلين بالحديث أن جعلوا الإسنادَ من الدين، فقال ابن المبارك: «الإسنادُ من الدين، ولولا الإسنادُ لقال مَن شاء ما شاء»[4]، وقال سفيان الثوريّ: «الإسناد سلاح المؤمن»[5]، وقال أبو حاتم الرازي: «لم يكن في أمّةٍ من الأمم مذ خلق الله آدمَ أمناء يحفظون آثار الرسل إلاّ في هذه الأمة»[6]. والحق، ليس لأمةٍ ـ عدا أمة الإسلام ـ أن تقيم الدليلَ على صحّةِ تاريخها القديم قبل التدوين. فغير المسلمين صلتهم بماضيهم منقطعة، وأكثر أخبار أسلافهم الماضين محض خرافاتٍ وأساطير.

وقد أحسّ المُحْدَثونَ من علماء التاريخ الإفرنج بخطورة الرواية الشفهيّة، فانصرفوا بكلّ همتهم من أجل تقعيد قواعدها، وتأصيلِ أُصولها، فألّفوا المصنّفات، وعقدوا مؤتمراتٍ عالميّةً، وأسسوا المجلات والدوريات، غير أنهم لم يبلغوا بعدُ ما بلغه العلماءُ المسلمون في هذا الشأن، وما أظنّهم ببالغيه ما داموا مُعرضين عن تلك الآثار الخالدة التي خلّفها سلفُ هذه الأمة من مصنّفاتٍ ضمّنوها أُصولَ هذا الفن وقواعده، ولا يزالون يشيحون بأبصارهم بعيداً عن ذلك المنهج الفريد المتميّز الذي اتّبعوه في نقد الرواية الشفهية وتمحيصها، وهم عوضاً عن ذلك يكتفون بالروايات الشفهية المستمدّة من شعوبٍ بدائيةٍ كالهنود الحمر، وبعضِ القبائل الإفريقية حتى أصبح هذا الموضوعُ في دائرةِ اشتغالِ علماءِ الأنتروبولوجيا والأثنولوجيا[7]، وهي رواياتٌ متدنيةٌ منقطعةٌ غيرُ محكومةٍ بضوابطَ علميةٍ صحيحةٍ يُعتمدُ عليها، ولا يمكن أن تُقاسَ بحالٍ من الأحوال بنظيرها عند

---

(4) رواه مسلم في مقدّمة الصحيح، والترمذيّ في أوائل كتابه (العلل الصغير).

(5) اللكنوي: الأجوبة الفاضلة ص22، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، 1964.

(6) الزرقاني: شرح المواهب 5: 454، بولاق، 1291، القاهرة.

(7) انظر Oral Traditions, By Jan Vansina ترجمة د. أحمد مرسي تحت عنوان (المأثورات الشفاهية)، دار الثقافة ـ القاهرة 1981.

المسلمين. ومن هنا جاء غلوّ بعضهم فاستخفّ بالروايات الشفهية وأنكر أن تكون مصدراً للتاريخ[8].

جهود علماء الحديث في ضبط الأسانيد:

لما كان الإسنادُ هو الطريق الموصلة للمتن، وكان المتن حديثاً نبويّاً، قسّمه العلماء إلى: صحيح، وحسنٍ، وضعيف، وأضاف بعضُهم الموضوع وإن لم يكن هذا في الأصلِ حديثاً، إذ هو المختلَق المصنوع. فعرّفوا الحديث الصحيح بأنّه: «ما اتّصلَ إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، وليس بشاذّ ولا معلّل»[9].

وللتحقق من اتصال السند ابتكروا علماً أطلقوا عليه اسم (علم الرجال)، وهو علمٌ يتناول أسماء الرواة الذين يظهرون في أسانيد الحديث. وغايتهم من ذلك درء الالتباس عمن تشابهت أسماؤهم أو ألقابهم أو كناهم أو أنسابهم منعاً للتدليس، ودفعاً للوهم، حتى إنّ عليّ بن المديني وهو أحد أشهر علماء الحديث قال: «معرفة الرجال نصف العلم».

ولمعرفة عدالة الرواة وضعوا علم (الجرح والتعديل)، وحسب أحدنا أن يلقي نظرةً ولو عجلى على كتاب (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل) للإمام أبي الحسنات عبد الحيّ اللكنوي[10] ليرى دقة تلك القواعد التي وضعها علماء هذا الشأن، من قبيل قولهم: (الجرح مقدمٌ على التعديل)، (لا يُقبلُ الجرحُ إلاّ مُفسَّراً)، كما عبّروا عن الجرح بألفاظٍ جعلوها في مراتب، وكذا فعلوا مع التعديل حتى لا يُسووا بين المجروحين والمعدَّلين[11].

---

(8) المصدر السابق ص94 (الترجمة العربية).

(9) ابن الصلاح: المقدمة ص20، تحقيق عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية، ط1، المدينة المنورة 1969.

(10) حققه الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة، وقامت بنشره مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

(11) انظر، السخاوي: فتح المغيث شرح ألفيّة الحديث للعراقي 1: 335 ـ 353، تحقيق عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنوّرة.

موقف المستشرقين من الإسناد:

لقد أثار الإسناد حفيظةَ المستشرقين، فلم يتركوا شائبةً إلا ألصقوها به، انتقاصاً من قيمته، واستخفافاً بأهله وكان على رأسهم جولدتسيهر[12]، ووليام ميور[13]، وشبرنجر[14]، وكايتاني[15]، وشاخت[16]، وروبسون[17]، وآلفرد جيوم[18]. وقد ذهبوا في حديثهم عن الإسناد كلَّ مذهبٍ فقالوا طوراً إنه مختلقٌ مصنوع، وطوراً إنه متأخر الظهور. وقد تسرّبت أوهامهم إلى فئةٍ من الكتّاب المسلمين، فحسبوا أنها الحق، وروّجوا لها في مؤلفاتهم، ولم يكلّفوا أنفسهم عناء التحقق من صحتها، بل إنّ بعضهم نسبها إلى نفسه زاعماً أنها من بنات أفكاره وهو لم يعدم مادحاً[19].

الإسناد في اصطلاح البلاغيين:

والإسناد في علم المعاني هو: «ضمُّ كلمة أو ما يجري مجراها، إلى أخرى، بحيث يفيد الحكمُ بأنّ مفهوم إحداهما ثابتٌ لمفهوم الأخرى، أو منفيٌّ

(12) ترجم إلى الإنجليزية والفرنسية، وقد ترجمناه عن الإنجليزية ولا يزال ينشر في هذه المجلة I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Vol.

(13) William Muir, Life of Mahomet, Introduction, London, 1858.

(14) A. von Kremer's edition of Wakidy, by A. Sprenger, JOAS, No. 1, 4, 1856.

(15) انظر مقدمة حوليات الإسلام لكايتاني، ترجمة الأستاذ محمد شلوف وتعليقنا، نشرت في كتاب (من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين) من مطبوعات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

(16) أصول التشريع الإسلامي، وقد ترجمنا بعض فصوله في أحد أعداد هذه مجلة J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence.

(17) J. Robson, The Isnad in Muslim Tradition, Glasgow Univ. Oriental Society, XV, 22.

(18) Alfred Guillaume, The Traditions of Islam, Oxford, 1924.

(19) كما فعل في السنين الأخيرة حسين أحمد أمين في كتابه (دليل المسلم الحزين)، من منشورات مكتبة مدبولي - القاهرة (الفصل الذي يحمل عنوان: دور الأحاديث المنسوبة إلى النبي في تاريخ المجتمع الإسلامي)، وقد فعلها أبوه قبله، ونال حظه من ثناء المستشرقين انظر:
G.H. Juynboll, The Authenticity of The Tradition Literature, p.34, Leiden, Brill, 1969
وممن صنعوا ذلك محمود أبورية في كتابه (أضواء على السنة المحمديّة).

عنه»[20]، وبتعبيرٍ آخرَ: النسبة بين ركني الجملة: المسنَد (المحكوم به، أو المُخبَر به) والمسند إليه (المحكوم عليه، أو المخبَر عنه).

والإسنادُ مطلقاً ـ سواء كان إنشائياً أو إخبارياً ـ قسمان: حقيقة عقلية، ومجاز عقليّ[21]. والحقيقة العقلية: هي إسنادُ الفعل أو ما في معناه ـ كالمصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم التفضيل والظرف ـ إلى ما وُضع له عند المتكلم في الظاهر من حاله.

والمجاز العقلي (ويسمى إسناداً مجازياً، ومجازاً حكمياً) هو: إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما وُضع له لعلاقةٍ مع قرينة مانعةٍ من إرادة الإسناد إلى ما هو له، نحو: تجريِ الرياحُ بما لا تشتهي السفنُ.

---

(20) كذا في: مختصر المعاني للسعد التفتازاني، ج1 ص78 ـ بتعليقات محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.

(21) المصدر السابق ص87، انظر أيضاً، أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة ص49.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.
2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1].

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

THIRTEENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel : 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الاسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين

● تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه
- أو شيء مستغلق يشرحه
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه
- أو شيء متفرق يجمعه
- أو شيء مختلط يرتبه
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه »

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصا له بالعربية

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقومه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائيا للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »

